علاقة التجريد

(شرح فارسی تجرید الاعتقاد)

تألیف

علامه میر سید محمد اشرف علوی عاملی

(۱۱۶۰ هـ.ق)

جلد اول

تصحیح و تحقیق

حامد ناجی اصفهانی

بسم الله الرحمن الرحیم

دانشگاه تهران

مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات

همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۱)

زیر نظر و اشراف

دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مدیر مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل

تهران ۱۳۸۱

عَلاقةُ التّجريد

(شرح فارسی تجرید الاعتقاد)

تألیف

علّامه میر سیّد محمّد اشرف علوی عاملی

(۱۱۶۰ هـ.ق)

جلد اوّل

تصحیح و تحقیق

حامد ناجی اصفهانی

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

شمارهٔ ۲۵۲

حسینی علوی، محمد اشرف بن عبدالحبیب، قرن ۱۲ ق.
علاقة التجرید: (شرح فارسی تجرید الاعتقاد) / تألیف محمد اشرف علوی عاملی؛
تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. ــ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
۲ ج.: نمونه. ــ (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۵۲، ۲۵۳)
ISBN 964-6278-92-2 (دوره) .ــ ISBN 964-6278-94-6: (ج. ۱)
ISBN 964-6278-93-0: (ج. ۲)

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب حاضر شرحی بر کتاب «تجرید الاعتقاد» نصیرالدین طوسی است.
کتابنامه.
۱. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام -- نقد و تفسیر. ۲. کلام شیعه امامیه -- قرن ۷ ق. الف. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. تجریدالکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح. ب. ناجی اصفهانی، حامد، ۱۳۴۵ ـ ، محقق. ج. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. د. عنوان. هـ. عنوان: تجریدالکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح.

۴۲۲۳. ۳ ت ۶ ن / BP۲۱۰   ۲۹۷ / ۴۱۷۲

کتابخانه ملی ایران   ۲۹۳۲۹ـ۸۰م

عَلاقةُ التّجرید
(شرح فارسی تجرید الاعتقاد)
جلد اوّل

علامه میر سیّد محمّداشرف علوی عاملی

تصحیح و تحقیق

حامد ناجی اصفهانی

نمونه خوان و صفحه‌آرا: فاطمه بستان شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۱ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل امیربهادر ـ خیابان سرگردبشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳ـ۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شمارهٔ ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک دورهٔ دو جلد: ۲ـ۹۲ـ۶۲۷۸ـ۹۶۴ ISBN:964-6278-92-2(2Vol.SET)
شابک: ۹ـ۹۴ـ۶۲۷۸ـ۹۶۴ ISBN : 964-6278-94-9

دورهٔ دو جلدی: ۹۶۰۰ تومان

تقدیم بـه روح پـرفتوح عـارف
ربّانی حضرت آیة الحـق سـیّد
بـحرالعـلوم مـیردامـادی

فهرست اجمالی

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

فلسفه در جهان اسلام
و
ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد   کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون ***دینکرت*** و ***بندهشن*** و ***شکند گمانیگ ویچار*** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب **صورة‌الأرض** هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعةالجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در **معجم‌البلدان** نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون **البزیدج فی‌المـوالیـد** (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و **الاندرزغر فی‌الموالید** (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که **سلمان منّا أهل البیت**. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب **بغداد** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامۀ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و کانَ غیرَ عجیبٍ أن یجئَ لهُ المعنی العِراقیُّ فی اللّفظِ الحجازیِّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همۀ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون ***الطّبیعه*** و ***الحیوان*** و ***اخلاق نیکو ماخس*** و همچنین کتابهای افلاطون همچون ***جمهوریّت*** و ***طیماوس*** و ***نوامیس*** و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب ***شفا*** صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را ***فی الفلسفة المشرقیّة*** موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب ***تحصیل*** راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب ***بیان الحقّ بضمان الصّدق*** یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در **مقدّمهٔ خود** از آن تعبیر به «الّا فی القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی ***قانون*** و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ ***شفا*** نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب ***شفا*** در فلسفه و به ابو عبداللّه معصومی کتاب ***قانون***در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب ***تاریخ طبرستان*** در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقیقة ودارس طبّا نحا تحقیقه
من علم سقراط و رسطالیس و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود ***فردوس الحکمة*** و ***المعالجات البقراطیة*** راکه هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان ***مصالح الأنفُس و الأجساد*** بود و رازی هم که کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل ***الطّبّ المنصوری*** قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبّ جالینوس لِلجسمِ وحدَهُ و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیّزات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی — علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد — هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَروَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. وگاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل راکه وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی راکه ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّا بما سنّ ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ***ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان*** و ***رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة*** نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوّة عن معشرٍ بهم مرضٌ من کتاب الشّفا
فماتوا علیٰ دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینة‌السّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب ***صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام*** و ***القول المُشرق فی تحریم المنطق*** جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: «**دنّس نفسه بشیٔ من العلوم الأوائل**».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود ***فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال*** آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و ***شفا** و **اشارات*** ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و بـه مـطالب آن اسـتشهاد مـی‌جویند کـه از نـمونهٔ آن مـی‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمة‌اللّه علیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان مـی‌توان از مـیرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَد اُوتِيَ خَيْراً كَثيراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی ***منظومهٔ حکمت*** خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِكْمَةِ الَّتِی سَمَتْ فِی الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شـده دیگـر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اتَيْنا لُقْمانَ الحِكْمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی» دیـن شکّـرست و فـلسفه هـپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه‌گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **يُؤتِي الحِكمَةَ مَن يَشاءُ وَ مَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ اُوتِيَ خِيْراً كَثيراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب **قبسات** خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبَائِی فَجِئْنی بِمِثْلِهِمْ إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی راکه «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را بر درِ احسن المِلَل منهید
نقشِ فرسودهٔ فلاطون را بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا راکه پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب ***شفا*** که ***شقا*** خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرارگرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح‌الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سیناکه در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه

معتمدالشّیعة را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع‌السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در فلسفه ***جامع‌الافکار*** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام **برهان** ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود،

خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب ***تجریدالعقائد*** را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین

(= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی را که غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی

۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب ***ابن رشد و الرّشدّیة*** ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب ***فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*** خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ ***بیست‌گفتار*** از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم تا پایان نیمسال اول سال جاری این آثار به اهل علم تقدیم گردد. آثار اشاره شده عبارتند از:

۱ـ **علاقة‌التّجرید**، (شرح تجریدالعقائد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی

عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی ۲ـ **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی ۳ـ **مصارع المصارع**، خواجه نصیرالدّین طوسی، با مقدّمهٔ انگلیسی از پروفسور ویلفرد مادلونگ ۴ـ **معتقدالامامیّه**، ترجمهٔ غنیةالنّزوع ابن زهرهٔ حلبی (بخش علم کلام)، با ترجمهٔ کامل به زبان انگلیسی از دکتر لینداکلارک ۵ـ **بخش مباحث الفاظ و اوامر و نواهی** از کتاب **معالم‌الاصول**، با ترجمهٔ کامل به زبان انگلیسی ۶ـ **طبیعیّات و اخلاق شرح منظومهٔ حاج ملّاهادی سبزواری**، با مقدّمه و فرهنگ اصطلاحات به زبان عربی و انگلیسی ۷ـ **دیوان اشعار میرداماد**، (اشراق) ۸ـ **مصنّفات ملّاادهم عزلتی خلخالی**، مشتمل بر پانزده کتاب و رساله ۹ـ **الشّجرة الالهیّة**، شمس‌الدّین شهرزوری ۱۰ـ **مرات الازمان**، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد ۱۱ـ **مصنّفات میرداماد**، مشتمل بر بیست کتاب و رساله ۱۲ـ **مصنّفات غیاث‌الدّین منصور دشتکی** مشتمل بر ده کتاب و رساله ۱۳ـ **الرّاح القَراح**، حاج ملّا هادی سبزواری.

ما امیدواریم که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را

برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌اللّه تعالی و توفیقه***

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئـیس همایـش بیـن‌المللـی قرطبـه و اصفهـان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

هو الحکیم

الحمد لواهب الحیاة و العقل و الصلاة علی النبی و الأهل

طبیعت حقیقت‌جوی بشر در سیر تکاملی خویش، به بهبودی حرکت خود در سه مسیر هم عرض و به اعتباری همسو، اهتمام بسیاری ورزیده و در همین راستا ادیان الهی با ارائه همین سه مسیر، توجّه انسان‌های حقّ جو را بیشتر به خود جلب ساخته‌اند، این سه مسیر عبارتند از:

۱ ـ ارتباط انسان با خویشتن؛

۲ ـ ارتباط انسان با همنوعان و طبیعت؛

۳ ـ ارتباط انسان با مبدأ فاعلی یا خداوند گیتی.

پاره‌ای از انسان‌های اندیشه‌مند با تکیه به خرد خویش، بر این باورند که راه خود را در می‌یابند، از همین رو برخی با تجربه و آزمون راه‌های مختلف را در نوردیده به روشی خوگرفته و حقیقت را همان می‌دانند. در این بین انسان‌هایی که از فطرت پاک برخوردارند، طریق اندیشه خود را ابزاری بیش ندیده و در پی حقیقت در افقی فراسوی اندیشهٔ انسانیند، از همین رو با باطنی حقّ‌جو در کشف وحی الهی کوشیده و آن را به عنوان حقیقتی والا می‌ستایند. این گرایش به وحی علاوه بر جنبه‌های محیطی ـ تربیتی در گرو پیش فرضی شهودی است که بیشتر خدا باوران آن را بدیهی می‌انگارند.

در این بین، باور اسلام اندیشان از این حکم مستثنا نبوده، افزون بر این که سیرهٔ رسول اعظم و آیات محکم الهی با این اندیشه، هم آوازند. قرآن کتاب الهی، که بر خلاف تمام کتب بر جای ماندهٔ ادیان، حاصل تجلّی کلام

الهی است ـ که پس از خروج از بطون هفتگانه به مرحله لفظی و کلامی تجسّم گردیده ـ خود شاهدی گویا بر استواری اندیشهٔ عقلی است، چه خودِ این کتاب با بهره از اصولِ مسلّم عقلانی درصدد ارائهٔ شیوه‌های برهانی در امور گوناگون برآمده است؛ که از این قبیل می‌باشد:

۱ ـ بیان احدیت و واحدیت خداوند از طریق ثبوتی که در سراسر سورهٔ توحید به چشم می‌خورد، تحلیل مرتبهٔ احدیت در این سورهٔ گویای قاعدهٔ «صرف الوجود لاشیء و لایتکرّر» می‌باشد که با نگرش به حقیقت وجود در سراسر موجودات، بیانگر اثبات واجب و ثبوت توحید است.[۱]

۲ ـ برهان صدّیقین از طریق تحلیل ثبوتی آن: ﴿شهد اللّه انّه لا اله الاّ هو﴾[۲].

۳ ـ اثبات واجب از طریق برهان امکان: ﴿أم خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون﴾[۳].

۴ ـ اثبات توحید از طریق تدبیر خلق و برهان خلف: ﴿... اذاً لذهب کلّ الهٍ بما خلق و لعَلاٰ بعضهم علی بعض﴾[۴].

۵ ـ اثبات توحید از طریق برهان تمانع: ﴿لو کان فیهما الهة الاّ اللّه لفسدتا﴾[۵].

۶ ـ اثبات معاد از طریق غایت در افعال: ﴿افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و أنّکم

۱. جهت تفصیل این استدلال بنگرید: *اسرار الایات* / ۳۳
۲. آل عمران / ۱۸
۳. طور / ۳۵
۴. مؤمنون / ۹۱
۵. انبیاء / ۲۲

الینا لاترجعون﴾[۱].

۷ـ اثبات معاد از طریق امکان خلقت اوّل: ﴿کما بدأنا اوّل خلق نعیده﴾[۲] و...

از این رو که قرآن کریم، وحیِ مؤیّد برهان است، در جای جای خود بر ارائه نظریه‌های برهانی در مقابل خود، ترغیب می‌کند ﴿قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین﴾[۳] چه منطق قرآن، منطق برهان و حقیقت است ﴿افمن یهدی الی الحقّ أن یتبّع أمّن لایهدی الاّ ان یهدی﴾[۴] لذا گمان و ظنّ، موردِ نظرِ قانونگذار قرآنی نمی‌باشد، ﴿ان الظنّ لایغنی من الحقّ شیئاً﴾[۵].

این شیوهٔ پسندیده با سنت رسول اکرم تأیید و تأکید گشت، آن چنان که حضرتش در طول احتجاجات گوناگون خود با اهل کتاب و اندیشمندان زمان، به جای جواب‌های جدلی، با القای قضایای کلّی به پاسخ این گروه همّت ورزیدند، از این نمونه است:

۱ـ «اتی رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ یهودی یقال له: سبخت، فقال له: یا محمّد جئتُ اسألک عن ربّک، فان اجبتنی عما اسألک عنه اتبعتک و الاّ رجعت؛ فقال له: سلْ عمّا شئتَ! فقال: أین ربّک؟ فقال ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ هو فی کلّ مکان، و لیس هو فی شیء من المکان بمحدود. فقال: فکیف هو؟ قال ـ صلی اللّه علیه و آله ـ: کیف اصف ربی بالکیف، و الکیف مخلوق اللّه، و

---

۱. مؤمنون / ۱۱۵

۲. بقره / ۱۱۱، نمل / ۶۴، قصص / ۷۵ و انبیاء / ۲۴

۳. بقره / ۱۱۱

۴. یونس / ۳۵

۵. نجم / ۲۸ و نیز بنگرید یونس / ۶۶ و انعام / ۱۱۶، ۱۴۸.

اللّه لایوصف بخلقه»[۱].

۲ ـ جاء یهودی الی النبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و سأله عن اشیاء... هل رأیت ربّک؟ فقال النبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: انه لایری بالابصار و لایدرک بالاوهام. قال: فبأی شیء نعلم أنه موجود فقال النبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: بآیاته و اعلامه».[۲]

همین شیوهٔ پسندیده توسّط امامان معصوم پی گرفته شد، آن چنان که حضرت علی ـ علیه‌السلام ـ به عنوان یکی از پیشوایان حکمت الهی[۳] محسوب گردید، پاره‌ای از بیان‌های حکمی آن حضرت عبارتند از:

۱ ـ «الحمدللّه الدال علی وجوده بخلقه، و بمحدث خلقه علی ازلیته، و باشتباههم علی أن لا نسبة له. لاتستلمه المشاعر و لاتحجبه السواتر؛ لافتراق الصانع و المصنوع و الحادّ و المحدود و الربّ و المربوب. الاحد بلاتأویل عدد، و الخالق لابمعنی حرکة و نصب... من وصفه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه و من حدّه فقد ابطل ازله»[۴].

۲ ـ «ما وحّده من کیّفه، و لاحقیقته اصاب من مثّله، و لاایاه عنی من شبّهه، و لاصمده من اشار الیه و توهّمه؛ کل معروف بنفسه مصنوع و کل قائم فی سواه معلول؛ سبق الاوقات کونه و العدم وجوده، بتشعیره المشاعر عرف أن

---

۱. *التوحید* / ۳۱۰

۲. ر.ک: *ما هو علم الکلام* / ۱۰۲

۳. ابن ابی الحدید در شرح *نهج‌البلاغة*: ج ۳۷۱/۶ خطبه ۸۶ گوید: «اما الحکمة، البحث فی الامور الالهیة، فلم یکن من فنّ احذ من العرب و لانقل فی جهاز اکابرهم و اصاغرهم شیء من ذلک اصلاً، و اوّل من خاض فیه من العرب علیّ ـ علیه‌السلام ـ و لهذا تجد المباحث الدقیقة فی التوحید و العدل مبثوتة عنه فی فرش کلامه و خطبه، و لاتجد فی کلام احد من الصحابة و التابعین کلمة واحدة من ذلک» *ما هو علم الکلام* / ۱۰۳-۱۰۴

۴. *نهج‌البلاغه*، خطبه ۱۵۰

لامشعر له، و بمضادته بین الامور عرف ان لاضدّ له، و بمقارنته بین الاشیاء عرف أن لاقرین له»[۱].

۳ـ و اعلم یا بنی انه لو کان لربّک شریک لأتتک رسله، و لرأیت آثار ملکه و سلطانه، و لعرفت افعاله و صفاته»[۲].

۴ـ «لم تحط به الاوهام، بل تجلّی لها بها. بها امتنع منها و الیها حاکمها»[۳].

۵ـ «بها تجلّی صانعها للعقول، و بها امتنع عن نظر العیون[۴]»[۵].

با تعمّق و تدبّر در مضامین فوق و سایر موارد جایگاه اندیشهٔ عقلی و منزلت آن در اسلام روشن می‌گردد.[۶]

این روش فکری اسلام با دور شدن حکومت از خاستگاه وحی و امامت دچار نابسامانی‌های گوناگونی گردید،[۷] به آن نحو که پاره‌ای از یافته‌های فکری در مقابل آموزهٔ استوار اندیشه بر پایهٔ وحی به ستیزه برخاست، و از همان آغازین روزهای خلافتِ حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه‌السّلام ـ به شکل گروه خوارج آشکار گردید، گر چه مایه‌های این نابسامانی از رحلت رسول اکرم شکل گرفت.[۸]

---

۱. پیشین، خطبه، ۱۸۶

۲. پیشین، خطبه ۲۷۰

۳. پیشین، خطبه ۳۳۴

۴. پیشین، خطبه ۳۴۲

۵. همین روش توسّط تمام ائمه معصومین در پیش گرفته شد و کتاب *التوحید* شیخ صدوق شاهدی گویا بر این مدعاست.

۶. جهت بررسی بیشتر نیز بنگرید: حکمت شیعی / ۷۱-۱۱۳

۷. پاره‌ای از اندیشمندان فاجعهٔ سکوت امیرالمؤمنین را در دوری مردم از معارف الهی خلاصه می‌بینند.

۸. چه اندیشه اجماع اهل حلّ و عقد یکی از دستاوردهای، همین اندیشه نابخردانه است که به اثبات خلیفه اول در سقیفه انجامید و توسط خلیفه دوم در تعیین خلیفهٔ سوم نقض گردید.

در هر صورت به واسطه و عوامل گوناگونی چون: مسائل سیاسی، نفوذ افکار و اعتقادات ادیان، ستیزه‌ها و چالش‌های مذهبی و غیره، اندیشه‌های گوناگونی در جهان اسلام مطرح گردید که در وهله اول به عنوان تفکّر معتزلی جلوه‌گر گشت و بعدها به طور تفکر اشعری. رفته رفته با گسترش نهضت ترجمه در خلافت عباسیان، تفکر ارسطویی، افلاطونی، نوافلاطونی به جهان اسلام وارد گردید و بالاخره در مواجههٔ با اندیشه ایران باستان تفکر اشراقی ایجاد گردید و در این راستا مشرب عرفانی به گونه‌های مختلف ظهور کرد.

به گزارش میر سیّد شریف جرجانی(۱) ـ که بعدها توسّط بسیاری مورد قبول قرار گرفت ـ مقسم این چهار تفکّر کشف حقیقت است، اگر متفکّر در کشف حقیقت ملتزم به دین باشد، متکلّم یا عارف است و اگر ملتزم به دین نباشد مشّائی یا اشراقی است؛ حال در خود این دو گروه اگر کشف حقیقت در گرو شهود باشد، متفکّر عارف یا اشراقی است.

تقسیم فوق از جهات گوناگونی قابل تردید است:

۱ ـ بنا به تقسیم فوق حکیم مشّایی و اشراقی در تفکّر ملتزم بـه شـرع نیست، حال آن که مصادیق فکری این تفکّرها چون ابن سینا و شیخ اشراق بر خلاف آن بوده‌اند.

۲ ـ بسیاری از فلاسفهٔ پیشین ـ همچو کندی ـ بر این باورند که بین فلسفه و وحی تناقض نیست.(۲)

۳ ـ عرفای اسلامی خود در تفکّر، مشرب‌های گوناگونی چون اشعریت و نو افلاطونی دارند. و...

---

۱. به گزارش زین العابدین شیروانی در *کشف المعارف*، این رأی در *حاشیهٔ شرح مطالع* وی ابراز شده است. نیز بنگرید *گوهر مراد* / ۳۸-۴۰.

۲. *فلسفه و کلام اسلامی* / ۶۴

لذا چنین بنظر می‌رسد که این تقسیم نادرست بوده و منشأ تفکرهای نسنجیده‌ای بوده است، چنان که در دیدگاه اهل حدیث، فلسفه با کفر فاصلهٔ چندانی نداشته، حال آن که فلسفه خاستگاه علم کلام می‌باشد.

در هر صورت با گسترش تفکّر معتزلی و عقل‌گرایی، رفته رفته اندیشهٔ بازگشت به وحی و سنّت نضج گرفت تا به جایی که در خاستگاه تفکّر معتزلی، به نزد قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالحسن اشعری پرورش یافت، وی با اندوخته‌های وافر خود از تفکّر معتزلیان پیشین، روشی را پیشه ساخت که سالیان متمادی بر چهرهٔ اندیشهٔ اسلامی نقاب افکند. اشعری با تکیه بر مفهومِ خدایِ خالقِ وحی تمام ظواهر کتاب و سنت را بر معانی متبادر و عرفی آن حمل نمود و در کشف اصول جدید بر این باور بود که انطباق آنها با عقل و تجربهٔ عرف پسندانه لازم است.

این اندیشه که از یک سو معارض اهل اعتزال بود از سوی دیگر مورد توجّه اهل حدیث قرار گرفت تا آنجا که ابن حزم اندلسی و ابن تیمیه از هر گونه تعرّض به آراء منطقی و قیاسی رو برنتافتند. در این بین با ظهور امام محمّد غزالی اندیشهٔ اشعری از مبادی عرفانی بهره گرفت و با انتقادهای تازهٔ غزالی بر فلسفه، جان دوباره‌ای یافت؛ و با ورود مبانی فلسفی به همین اندیشه، توسّط امام فخر رازی، بنیادهای جدلی آن استوار گردید.

بالاخره با ظهور حکیم محقّق و نادرهٔ قرون خواجه نصیر الدین طوسی؛ پیکرهٔ تمام بنیادهای پیشین آسیب دید، و حیات عقلی اسلام جان تازه‌ای گرفت؛ محقّق طوسی با بهرهٔ سرشار از علوم منطقی و فلسفی درصدد پی نهادن مبانی عقلی تفکّر اسلامی بر آمد و با تعیین مبادی عقلی مباحث کلامی

متداول؛[۱] کلام عصر خود را با طرح امور عامه در اندیشهٔ دینی به سوی فلسفه و برهان سوق داد، و از جدلی بودن آن اجتناب ورزید، لذا وی از ترتیب پیشینیان در تنظیم مباحث پیروی نکرد و سلسله بحث خود را در امور عامه، جواهر و اعراض، الهیات، نبوت، امامت[۲] و معاد سامان داد که همین ترتیب بعدها توسط تمام متکلمان و حکیمان پذیرفته شد[۳]، آنچنان که کتاب‌های *مقاصد*، *مواقف* و حتی *اسفار اربعهٔ* ملاصدرا همین شیوه را پیش گرفتند.[۴]

---

۱. کتب کلامی پیش از زمان وی فاقد اصول و تنظیم منطقی در مباحث بودند؛ و به طرح مسائلی مختلف در امور جدلی و مورد اختلاف می‌پرداختند از این قبیل است: *اوائل المقالات*، *الذخیرة* و حتّی *المطالب العالیة*.

۲. کلام شیعی در بین مشرب‌های کلامی نیز فراز و نشیب‌های گوناگون داشته است، شیعه بر خلاف معتزله ـ که از مبانی فلسفی قابل مناقشه و گفتگو در طول بحث‌های خود استفاده می‌کردند ـ و بر خلاف اشاعره ـ که نابخردانه به ستیزه با مبانی عقلانی بر می‌خواستند ـ از مبانی عقلی مستند به وحی استفاده نموده، آن چنان که در پی بالا گرفتن اندیشه‌های کلامی یکی از منشورهای کلامی شیعه توسط شیخ صدوق در *التوحید* گرد آمد و بعدها به همت نام آوران آن تکمیل گردید؛ از همین رو تفاوت‌های بنیادی در بین کلام شیعی با معتزلی و اشعری به چشم می‌خورد محقق لاهیجی در *شوارق* ج ۵/۱ فرمود است: «انّ خلط الکلام بالفلسفة من المعتزلة انّما هو لاستمدادهم فی الفلسفه فی مطالبهم، و خلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة، و هذا صریح فی أنّ عداوة الفلسفه انما شاعت فی اهل الاسلام فی الاشاعرة لا من المعتزلة فضلاً عن الامامیة، کیف و اکثر الاصول الثابتة عند الامامیة عن اعنتهم المعصومین ـ صلوات اللّه علیهم اجمعین ـ مطابق لما هو ثابت من اساطین الفلاسفة و متقدّمیهم، و مبنی علی القواعد الفلسفة الحقّة کما لا یخفی علی المحقّقین و ینبغی أن یعلم أن موافقة الامامیة مع المعتزلة بل اصولهم انّما أخذت من ائمتهم و هم ـ صلوات اللّه علیهم ـ یمنعون اصحابهم من الکلام الاّ ما یکون مأخوذاً منهم ـ علیهم السلام ـ جمیع ذلک ظاهر لمن مارس اصول الامامیة، رضوان اللّه علیهم».

۳. البته در این مقام نباید از تأثر ترتیبی *تجرید* از *مباحث مشرقیه* فخر رازی چشم پوشید.

۴. محقق طوسی گرچه در تنظیم مباحث امامت *تجرید* از کتاب‌های *شافی* و *تلخیص الشافی* سیّد

←

علاّمه حلّی شاگردِ برجستهٔ این استاد نیز با فراگیری کتاب استاد به نزد وی به شرح آن همت گماشت و سایر کتاب‌های کلامی خود را بر همین شیوه سامان داد، جز آن که خود نیز با طرح مباحث معرفت شناسی در آغاز کتاب *نهج الحقّ*(۱) و *نهایة المرام* بنای عقلی آن را کامل‌تر ساخت.

نکته قابل توجه از این زمان به بعد گرایش کلامی یافتن فلسفه است، چه تمام فیلسوفان پس از عصر خواجه، همچون خاندان دشتکی، دوانی، باغنوی، میرداماد، ملاصدرا و بالاخره مکتب فلسفی اصفهان بنیاد اندیشهٔ فلسفی خود را در سیر مباحث کلامی تدوین نمودند؛ از این رو کلام متأخّر از عصر خواجه طوسی ـ چنانچه در بحث مبادی علم کلام خواهد آمد ـ در واقع ترسیم کنندهٔ نظام فلسفی اسلام است گر چه متکلّمان پس از وی، همچون ایجی، جرجانی، تفتازانی و غیره نسنجیده مباحث امور عامّه و جواهر و اعراض را در زمرهٔ مسائل کلامی طرح نمودند، حال آن که در بنای کلامی خواجه این مباحث از آن فلسفه می‌باشد و از مبادی علم کلام می‌باشد، و چنانچه بعداً خواهد آمد حتی در نظام عقلی علم کلام، بحث اثبات واجب نیز خارج از حوزهٔ حقیقی علم کلام می‌باشد، لذا علم کلام را اشرف علوم از این جهت دانستن نیز نادرست می‌نماید(۲) ـ چه علم عرفان بیانگر اشرف

← مرتضی علم الهدی و شیخ طوسی بهره برده است، ولی در ارائه آن از شیوهٔ خاصّ خود بهره برده است، لذا تنها به ارائه فضایلی پرداخته که بتواند مکمّل کبرای قیاس عقلی در ظهور امامت حضرت علی ـ علیه السلام ـ قرار گیرد، از همین رو بیان وی در این قسمت نیز بظاهر موافق کلام قدما و بغایت از آن استوارتر است.

۱. این بحث که در برخی از کتب کلامی تحت عنوان «مباحث نظر» مورد بررسی است، در کتاب علامه با اساس بنیادی‌تری چنین طرح شده: «المسألة الاولی: المحسوسات اصل الاعتقادات» و در پی آن در مسأله دوم مباحث نظر آمده است.

۲. شرح *المقاصد* ج ۱۷۵/۱ و *المواقف* / ۸ این مطلب در کتب متأخّر نیز راه یافته است، بنگرید:

موضوعات، یعنی خـداونـد است ـ در ایـن مـقام بـا اشـاره بـه فـهرستوارهٔ گزارش‌هایی که بر کتاب تجرید *الاعتقاد* نگاشته شده مطلب را پی گـرفته و سپس به اصول اصلی علم کلام و معرّفی اثر حاضر خواهیم پرداخت.

شروح و حواشی تجرید[1]

۱ ـ کشف المراد، علاّمه حلّی

حواشی:

۲ ـ سیّد ابوالقاسم رضوی قمی حائری

۳ ـ میرزا عبدالرزاق (ذریعه ج ۱۱۸/۶)

۴ ـ توضیح المراد، سید هاشم حسینی طهرانی از بهترین حواشی معاصر این کتاب است.

۵ ـ شرح تجرید الاعتقاد، هادی امینی. قسمت امامت آن تا کنون چاپ شده است.

۶ ـ ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد، ابوالحسن شعرانی. این شرح در واقع اقتباس و ترجمه ای تحریری از کشف المراد می‌باشد.

۷ ـ تجرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد، ابوالعلاء بهشتی اسفراینی

۸ ـ شرح تجرید العقائد، حاج محمود نیریزی مشهور به محقّق نیریزی

---

۱. این بخش با بهره‌گیری از *الذریعة*، ج ۳، ۶، ۱۳، ۱۴ و کشف *الظنون* ج ۳۴۶/۱ و فهرست‌های نسخ خطی تدوین شده است.

مورخ ۹۱۳ هـ. ق

مرحوم علاّمه آقا بزرگ تهرانی این شرح را بر قسمت منطق پنداشته است که با نقل‌های وارد در«علاقة التجرید» به نظر نادرست می‌آید. (ذریعه ج ۳۵۴/۳)

وی شرح مستقلّی نیز بر بخش منطق نگاشته است.

۹ـ شرح تجرید العقائد، ملابلال شاخنی قاینی (ذریعة ج ۳۵۵/۳)

۱۰ـ براهین قاطعة، ملامحمّد جعفر شریعتمدار استر آبادی.

۱۱ـ شرح تجرید العقائد، میرزا محمّد تنکابنی صاحب *قصص العلماء* وی این شرح را به زبان فارسی به رشته تحریر در آورده است.

۱۲ـ شرح تجرید العقائد، میرزا عماد الدین محمود سمنانی. وی این شرح را به زبان فارسی در سال ۱۰۶۸ به رشته تحریر در آورده است.

۱۳ـ المفید فی شرح التجرید، ابوعمرو احمد مصری

۱۴ـ تسدید النقائد فی شرح تجرید العقائد، ؟

۱۵ـ القول السدید، سیّد محمّد شیرازی معاصر

۱۶ـ شرح تجرید العقائد، علامه اکمل الدین محمّد با برتی

۱۷ـ شرح تجرید العقائد، خضرشاه منتشوی

۱۸ـ شرح تجرید العقائد، قوام الدین یوسف معروف به قاضی بغداد

۱۹ـ علاقة التجرید، میر سیّد محمّد اشرف علوی عاملی (اثر حاضر)

۲۰ـ تحفه شاهی و عطیة الهی، مولی زین الدین علی بدخشی: وی این شرح را به زبان فارسی بر بخش الهیات در سال ۱۰۲۳ به رشته تحریر در آورده است.

۲۱ـ شوارق الالهام، ملاعبدالرزاق لاهیجی. این شرح تا اواسط بخش الهیات می‌باشد.

حواشی:

۲۲ ـ ملااسماعیل بن سمیع اصفهانی.

۲۳ ـ ملامحمّد نصیر، وی در زمان مؤلف حواشی خود را نگاشته است.

۲۴ ـ میرزا عبدالرحمن شیرازی مدرّس.

۲۵ ـ ملامحمّد نصیر لاهیجی چهاردهی، در دو جلد بزرگ (ذریعه ج ۱۴۴/۶)

۲۶ ـ آقا علی مدرس حکیم.

۲۷ ـ محمّد رضا تبریزی.

۲۸ ـ شیخ علی نوری (شیخ الشوارق).

۲۹ ـ آخوند محمّد حسین کرمانی اصفهانی.

۳۰ ـ ملامحمّد علی نوری اصفهانی صاحب نخبة الاصول.

۳۱ ـ آقا محمّد علی نجفی هزار جریبی اصفهانی.

۳۲ ـ مشارق الالهام، ملاعبدالرزاق لاهیجی. بنا به نقل علاّمه طهرانی (ذریعه ج ۳//۳۵۵) این شرح فقط بر قسمت امور عامه می‌باشد.

۳۳ ـ تسدید(خ : تشیید) القواعد فی شرح تجرید العقائد، (شرح قدیم) شمس الدین محمود اصفهانی (م ۷۴۶) وی در ابتدای شرح خود ابراز داشته که شرح علامه حلّی اولین شرح این کتاب است و اگر آن نبود این متن شرح نمی‌شد (ذریعه ج ۳۵۳/۳)

حواشی:

۳۴ ـ ملامحمّد حسین شیروانی.

۳۵ ـ نصيرالدين كاشى حلّى.

۳۶ ـ ناصر منامى بحرانى شاگرد حسين ماحوزى.

۳۷ ـ ملاجلال الدين دوانى.

۳۸ ـ حاشيه شريفه، ميرسيّد شريف جرجانى(م: ۸۱۶ هـ. ق) (مشكاه / ۳۶۰).

حواشى حاشيه شريفيه :

۳۹ ـ صدرالدين محمّد دشتكى

۴۰ ـ محيى الدين سامسونى

۴۱ ـ شجاع الدين الياس رومى

۴۲ ـ سنان الدين يوسف ردّ بر حاشيه ابن خطيب

۴۳ ـ محمّد خطيب زاده

۴۴ ـ ملا ابن معيد

۴۵ ـ احمد طالشى جبلى

۴۶ ـ احمد بن موسى مشهور به خيالى

۴۷ ـ محيى الدين محمّد مشهور به اخوين

۴۸ ـ محمّد مغلوى وفايى

۴۹ ـ حسام الدين توقاتى

۵۰ ـ ابن حنائى

۵۱ ـ عبدالرحمن غزالى زاده.

۵۲ ـ خضر بن عبدالكريم

۵۳ ـ شجاع الدين كوسج

۵۴ ـ سليمان طوسى معروف به شيخى

۵۵ ـ شاه محمّد بن حرم

۵۶ ـ ابن البردعی

۵۷ ـ ملااحمد طاشکبری‌زاده. وی در این شرح آراء قوشجی، دوانی، صدرالدین و ابن خطیب را تلخیص نموده است.

۵۸ ـ محیی‌الدین احمد نحاس دمشقی، حاشیه بر بحث ماهیت

۵۹ ـ شمس‌الدین احمد معروف به قاضی‌زاده (م : ۹۸۸) حاشیه بر بحث ماهیت.

۶۰ ـ عبدالغنی ابن امیر شاه

۶۱ ـ ملامحمّد سپاهی زاده

۶۲ ـ ملامحمّد زلف نگار

۶۳ ـ آقا حسین خوانساری (فهرست رضوی / ۱۹۰)

۶۴ ـ شرح تجرید العقائد(شرح جدید) علاء الدین علی قوشجی معروف به فاضل قوشجی (م : ۸۷۹)

حواشی:

۶۵ ـ سیّد ظهیر الدین میرزا ابراهیم حسینی همدانی، متوفی ۱۰۲۶

۶۶ ـ ملاابوالقاسم گلپایگانی موجود به نزد صاحب روضات.

۶۷ ـ مقدس اردبیلی، حواشی بر الهیات تا آخر کتاب(مطبوع).

۶۸ ـ ملامحمّد جعفر لاهیجی بر قسمت الهیات.

۶۹ ـ آقا جمال خوانساری.

۷۰ ـ میرمحمّد حسین خاتون آبادی.

۷۱ ـ ملاکمال الدین حسین اردبیلی الهی، حاشیه تا بحث علّت و

معلول.

۷۲ ـ قاضی عبدالخالق، قاضی زاده کرهرودی بر بخش جواهر و اعراض و الهیات (فهرست مشکاة / ۱۰۳).

۷۳ ـ ملاعبدالرزاق لاهیجی بر قسمت جواهر و اعراض.

۷۴ ـ ملاعبداللّه یزدی شاه آبادی بر قسمت جواهر و اعراض.

۷۵ ـ ملاعطاء اللّه گیلانی بر قسمت جواهر و اعراض.

۷۶ ـ سیّد میر فیض اللّه طباطبایی قهپایی، بر قسمت الهیات.

۷۷ ـ سلطان محمّد قاینی.

۷۸ ـ ملاشمس الدین استر آبادی.

۷۹ ـ حافظ الدین عجم.

۸۰ ـ میرزا محمّد شیروانی.

۸۱ ـ حاشية الجواهر، میرزا فخر الدین حسینی استرآبادی.

۸۲ ـ اثبات اللّه، فخرالدین حسینی استرآبادی بر قسمت الهیات.

۸۳ ـ میرزا محمّد تنکابنی صاحب *قصص العلماء* بر قسمت الهیات

۸۴ ـ ملا مهدی گلپایگانی، این حواشی بر متن شرح جدید، حواشی خفری و جمالی می‌باشد.

۸۵ ـ قاضی نور اللّه شوشتری، وی سه حاشیه مستقل بر بخش الهیات، امامت و معاد دارد.

۸۶ ـ عبدالله نخجوانی مشهور به میر مرتاض، تعلیقهٔ وی بر شرح جدید و حاشیه جدید است.

۸۷ ـ حسن چلپی

۸۸ ـ ملامحمّد بن حسن محاکمه‌ای بین دشتکی و دوانی نموده است.

۸۹ ـ محاکمات التجرید، حافظ الدین محمّد عجم.

۹۰ ـ حاشیه جلالیه، ملاجلال الدین دوانی (م ۹۰۷) وی ابتدا حاشیه‌ای بر این شرح که به نام«حاشیهٔ قدیم» خوانده می‌شود نگاشت. این حاشیه مورد خرده‌گیری معاصر وی صدرالدین محمّد دشتکی قرار گرفت. وی سپس حاشیه‌ای دیگر در مقام پاسخگویی به وی نوشت که به نام «حاشیهٔ جدید» خوانده می‌شود. دشتکی در مقام دفاع از خود بر آمد و حاشیه جدیدی بر ردّ دوانی نگاشت که دوباره دوانی پاسخی به وی داد که به نام «حاشیه اجدّ» خوانده می‌شود. عُمر دشتکی به پاسخگویی از وی وفا ننمود تا این که فرزند وی غیاث الدّین در مقام پاسخ به دوانی «تجرید الغواشی» را نگاشت.

حواشی حاشیهٔ قدیم:

۹۱ ـ میرزا محمّد باقر حسینی رضوی در قرن دهم

۹۲ ـ ملاّ میرزا جان باغنوی. (فهرست رضوی / ۱۸۹)

۹۳ ـ ملاجلال الدین استرآبادی صدری. بنا به نقل *امل الامل* این حاشیه بهترین حاشیه بر شرح قدیم است (ذریعه ج ۶۸/۶)

۹۴ ـ ملاکمال الدین حسین الهی اردبیلی.

۹۵ ـ آقاحسین خوانساری (مورخ ۱۰۶۴) وی دو حاشیه، یکی تمام و یکی ناقص دارد که از دقیقترین حواشی می‌باشد.

۹۶ ـ سلطان العلماء سیّد حسین حسینی مرعشی آملی

(م ۱۰۶۴).

۹۷ ـ ملاعبدالغفار گیلانی شاگرد میرداماد

۹۸ ـ ملاعبداللّه یزدی (فهرست رضوی / ۱۰۸، ۴۴۳، ۴۵۴)

۹۹ ـ میرزا عبداللّه تبریزی اصفهانی

۱۰۰ ـ ملاعطاء اللّه گیلانی رودسری

۱۰۱ ـ سیّد شاه فتح اللّه شیرازی

۱۰۲ ـ ملاشمسا گیلانی

۱۰۳ ـ میرزا محمّد شیروانی

۱۰۴ ـ ملاجمال الدین محمود سبزواری شاگرد خود دوانی

۱۰۵ ـ میر معزالدین شهدی

۱۰۶ ـ میر محمّد معصوم حسینی قزوینی متوفی ۱۰۹۱

۱۰۷ ـ قاضی نور اللّه شوشتری، این حواشی بر بخش جواهر و اعراض است

۱۰۸ ـ حاشیه صدریه، صدر الدین محمّد دشتکی وی دو حاشیه در پاسخ به دو حاشیهٔ دوانی دارد.

حاشیه:

۱۰۹ ـ ملاکمال الدّین حسین الهی اردبیلی

۱۱۰ ـ حاشیهٔ خفری، شمس الدین محمّد خفری وی بر بخش الهیات شرح جدید حاشیهٔ مبسوطی و دقیقی نگاشت که پس از وی حواشی مختلفی بر آن نگاشته شد.

حواشی حاشیه خفری :

۱۱۱ ـ میرزا ابراهیم شیرازی فرزند ملاصدرا.

۱۱۲ ـ میرزا ابوطالب فندرسکی، نوهٔ میر فندرسکی

۱۱۳ ـ محقّق آقا محمّد باقر وحید بهبهانی

۱۱۴ ـ محمّد جعفر لاهیجی

۱۱۵ ـ شیخ حسین تنکابنی شاگرد ملاصدرا (فهرست رضوی / ۸۸۲۹، ۱۳۱۲۸)

۱۱۶ ـ سیّد حسین حسینی خلخالی صاحب حاشیهٔ تفسیر بیضاوی

۱۱۷ ـ سلطان العلماء، سیّد حسین مرعشی آملی اصفهانی (م ۱۰۶۴)

۱۱۸ ـ آقا رضی الدین خوانساری

۱۱۹ ـ حاشیه ملاشمسای گیلانی (فهرست مشکاة / ۳۰۴، ۴۰۰، ۸۲۷) (فهرست رضوی / ۱۳۳۵۴)

۱۲۰ ـ ملاعبدالرزاق لاهیجی

۱۲۱ ـ ملاعبدالغفار گیلانی شاگرد میرداماد

۱۲۲ ـ ملامحمّد قاسم اصفهانی، مورخ ۱۱۰۴. (فهرست رضوی ۸۴، ۴۳۶)

۱۲۳ ـ میرزا محمّد شیروانی (م ۱۰۹۸) (فهرست رضوی / ۴۲۹، ۱۰۰۷۷)

۱۲۴ ـ میر محمّد معصوم حسینی قزوینی، (م ۱۰۹۱)

۱۲۵ ـ میر سیّد احمد علوی عاملی

۱۲۶ ـ میرک موسی موسوی(فهرست رضوی / ۵۶۴۶)

۱۲۷ ـ محمّد بن فتح اللّه موسوی (فهرست رضوی / ۴۳۸)

۱۲۸ ـ ملاعبدالرزاق لاهیجی (فهرست رضوی / ۱۸۹)

۱۲۹ ـ الحاشیة الجمالیة، آقا جمال خوانساری. این حاشیه بر حواشی شرح خفری بر شرح جدید است (فهرست رضوی / ۹۲۲۷، ۱۱۱۵۵، ۹۷، ۱۲۳)

حواشی حاشیه جمالیه :

۱۳۰ ـ ملااحمد اردکانی یزدی که برای امین الدولة صدر اعظم اصفهانی در سال ۱۲۲۵ هـ . ق نگاشته است.

۱۳۱ ـ محمّد موسوی (م ۱۲۲۵) وی این حواشی را به نام شاهزاده محمّد ولی میرزا نوشته است.

۱۳۲ ـ حاج ملاهادی سبزواری

شروح میر سیّد احمد علوی:

۱۳۳ ـ ریاض القدس، میر سیّد احمد علوی عاملی، شرحی جامع بر بخش‌های مختلف کتاب.

۱۳۴ ـ حظیرة الانس من ارکان کتاب ریاض القدس، میر سیّد احمد علوی عاملی[1] خلاصه‌ای از شرح«ریاض القدس» بر شرح تجرید است

۱۳۵ ـ مصابیح القدس و قنادی الانس، میر سیّد احمد علوی عاملی، شرحی تحلیلی از آغاز تجرید تا بخش نبوّت. وی در این شرح به تحلیل آراء

۱. به استقصای نگارنده مجموع گزارش‌های وی بر تجرید، مفصّلترین گزارش موجود بر تجرید می‌باشد. و چون هر گزارش وی بر بخش خاصّی از تجرید است در بردارنده تمام فواید شروح و حواشی پیشین می‌باشد ← مقدمهٔ نگارنده بر شرح *القبسات* / ۶۷-۷۲.

دوانی، خفری و غیره پرداخته است.

۱۳۶ـ عقد الجواهر المتعلقة بکتاب التجرید الزاخر، میر سیّد احمد علوی عاملی، شرح بخش جواهر و اعراض.

۱۳۷ـ روضة المتقین، میر سیّد احمد علوی عاملی، شرح بر بخش امامت و معاد.

پژوهشی
در اصول علم کلام

در دیدگاه اهل منطق هر علم مشتمل بر سه بخش کلّی می‌باشد، موضوع، مبادی و مسائل. از این رو با تبعیت از این میزان پیش از ورود به تحلیل موضوع، مبادی و مسائل علم کلام، با ذکر چند مقدّمه اساسی در بررسی کلّی این امر، بدین مهم می‌پردازیم.

مقدّمه اول: موضوع علم

موضوع هر علم عبارت از آن چیزی است که از عوارض ذاتی آن در علم گفتگو می‌گردد. لذا در بررسی موضوع هر علم دو رکن اساسی وجود دارد: نفس موضوع و عوارض ذاتی موضوع.[1]

رکن اول: نفس موضوع

به گزارش حکیم طوسی و برخی از اندیشمندان پیشین، به حصر عقلی

---

۱. برخی از اصولیان متأخّر در مقام تصحیح موضوع علم اصول به انکار نیازمندی علوم به موضوع برآمده‌اند، و در مقام استدلال گفته‌اند که علوم در ابتدا مسائلی بوده‌اند که بعداً برای مجموع آنها موضوع اتخاذ شده و در مسیر پیدایش آنها موضوع مطرح نبوده، افزون بر این که نسبت موضوع مسائل با موضوع علم در علومی همچون جغرافیا نسبت جزء و کل است نه جزئی و کلّی که در نتیجه برای علم موضوع واحد باشد و از طرفی در علومی همچون فقه مسائل آن مربوط به فعل مکلّف نیست. تحریرات فی الاصول ج ۱ ۲۱-۲۳

این بیان از سویی دچار خلط در مقام تدوین و تعیّن علوم می‌باشد، چه در مقام انحصار مسائل به یک علم ما مجبور به اتخاذ موضوعیم نه در مسیر تدوین، از همین رو پس از طرح مسائل مختلف، هر دسته از مسائل هم سنخ را به موضوعی اختصاص داده‌ایم؛ و از طرفی باید بین علوم حقیقی و اعتباری فرق نهاد.

موضوع علم دارای اقسام زیر است:

الف: موضوع علم مفرد است،[1] مانند علم حساب که موضوع آن عدد می‌باشد.

ب: موضوع علم غیر مفرد است که در این صورت باید به یکی از وسائط زیر در ذیل یک علم مندرج باشند.

۱ ـ اشتراک در معنی ذاتی، مانند خطّ، سطح و جسم در علم هندسه که در معنی ذاتی مقدار دارای وضع مشترکند.

۲ ـ اشتراک در معنی عرضی، مانند اعتبار نقطه از حیث اتصال در خط و سطح و جسم که موضوع هندسه‌اند.

۳ ـ اشتراک در انتساب به یک غایت، مانند پزشکی که غایت آن صحت جوارح مختلف و مزاج است.

۴ ـ اشتراک در انتساب به مبدأ، مانند علم کلام[2] (گفتگو در این مقام پس از این خواهد آمد).

رکن دوم: عرض ذاتی

شناخت عرض ذاتی که یکی از گونه‌های محمول ذاتی است، در گرو شناسایی اقسام ذاتی می‌باشد:

۱ ـ ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس: به امری گویند که بیانگر تمام ذات موضوع و یا جزء مشترک و یا جزء مختصّ آن باشد، از این رو نوع، جنس و فصل از ذاتیات موضوع خود قلمداد می‌گردند.

---

۱. این قسم خود بر سه گونه است، زیرا چه بسا ذات یک شیء موضوع باشد، مثل جسم در طبیعیات و یا ذات شیء با اعتبار یک عرض ذاتی ـ به اصطلاح قدما ـ مثل جسم متغیّر و یا با اعتبار یک عرض غریب ـ به اصطلاح قدما ـ مثل اگر متحرک.

۲. *اساس الاقتباس* / ۳۹۳ و *التحصیل* / ۲۱۵

نشانه‌های این گونه ذاتی:

الف: جدا نمودن و رفع این ذاتی از موضوع خود، در وجود خارجی یا در ذهن محال است.

ب: اتصاف این گونه از ذاتی به موضوع خود نیازی به علّت ندارد، همچو حیوانیت انسان.

ج: تصور ذات موضوع بدون این گونه از ذاتی محال باشد.

بنابراین اموری همچون راه‌رفتن و خندیدن ـ عرض عام و خاص ـ چون فاقد نشانه‌های فوقند ذاتی محسوب نمی‌گردند.

۲ ـ ذاتی باب برهان[1]: به اموری اطلاق می‌گردد که خارج از ذات موضوع بوده، و تصوّر خود موضوع در انتزاع آنها کافی باشد، و واسطه‌ای جز ذات موضوع در اعتبار آنها موجود نباشد.

بنابر تعریف فوق ذاتی باب برهان اعمّ از ذاتی باب ایساغوجی بوده و از همین رو عرض باب ایساغوجی، ذاتی باب برهان محسوب می‌گردد، زیرا عرض عامّ و خاصّ در عروض به موضوع نیازمند امری غیر خود ذات موضوع نیستند.

پس ذاتی به معنی فوق بسان ذاتی ایساغوجی، در اتصافش به ذات نیازمند چیزی غیر خود ذات نبوده و در ذهن و خارج انفکاک از ذات موضوع نمی‌یابد، و با این فرق که اتصاف آن پس از اعتبار ذات موضوع می‌باشد، از ذاتی ایساغوجی نیز امتیاز می‌یابد.

۳ ـ عرض ذاتی در مقابل عرض غریب: توضیح این قسم در گرو شناخت اقسام واسطه در عروض محمول می‌باشد.

---

۱. ر.ک: جوهر *النضید* / ۷۰۸: «فلکل ما یقع فی حدّ الموضوع أو یقع الموضوع فی حدّه فهو ذاتی له»

هرگاه محمولی به موضوعی انتساب یابد، این عروض به واسطهٔ یکی از وسایط زیر است:

(۱) ـ واسطه در ثبوت: ذات موضوع مقتضی عروض محمول بر موضوع است، مثل انتساب گرمی به آتش.

(۲) ـ واسطه در اثبات: امری موجب عروض محمول بر موضوع می‌گردد که این واسطه به واسطهٔ سه امر می‌تواند موجب این عروض گردد.[۱]

الف: واسطه علت عروض باشد، مثل تعجّب که علّت عروض خندیدن بر انسان است.

ب: واسطه و محمول معلول یک علّت بوده و از همین تلازم واسطه سبب عروض محمول شده مثل دیدن دود در عروض گرما به خانه.

ج: واسطه و محمول هر دو معلول یک علت باشند.

(۳) ـ واسطه در اتصاف: محمول صفت حقیقی موضوع نبوده و واسطه‌ای سبب اتصاف مجازی موضوع به محمول شده، مثل حرکت سرنشین کشتی که به واسطه حرکت عارض بر کشتی، عارض وی گردیده است.

(۴) ـ واسطه در عروض: محمول ابتدا عارض بر امری شده که آن امر با این عارض خود عارض بر موضوعی شده که از این رو موصوف متصّف به عارض عارض شده، مثل عروض رنگ قهوه‌ای به یک میز به واسطهٔ مادّه رنگ قهوه‌ای و یا عروض رایحهٔ خوش بر یک لباس.

بر طبق تقسیم فوق اگر محمولی به واسطه ثبوت یا اثبات بر موضوع

---

۱. هرگاه واسطه در ثبوت غیر واسطه در اثبات باشد، برهان لمّی پدید می‌آید.

حمل گردد به آن ذاتی گفته شده، و اگر به واسطهٔ عروض یا اتصاف[1] بر موضوع حمل گردد به آن محمول عرض غریب گفته می‌شود.

بر اساس تقسیم سه‌گانهٔ ذاتی فوق منظور از عرض ذاتی علم، گونه سوّم می‌باشد زیرا:

۱ـ محمول مسائل از گونهٔ جنس و فصل بر موضوع نمی‌باشد.

۲ـ محمول مسائل بیّنة الثبوت برای موضوع علم نیست، زیرا اگر ثبوت آن بر موضوع آشکار می‌بود در علم مورد نظر برای آن دلیل اقامه نمی‌شد و از آن گفتگو نمی‌گردید.

اشکال: در هر علمی از مسایل جزئی ـ به نسبت با موضوع علم ـ گفتگو می‌شود، و این از گونهٔ گفتگو از عوارض غریب است نه از عوارض ذاتی.

جواب: در هر علم از مسایل جزئی گفتگو می‌گردد که بذاته یا به جهت امر مساوی با ذات و یا به واسطهٔ امر اخصّ از ذات عارض بر ذات موضوع شده باشد نه به واسط امر اعمّ.

توضیح آن که مثلاً موضوع علم طبّ بدنِ انسان از حیث صحّت و فساد مزاج است، حال اگر گفته شود که بدن انسان از گونهٔ اجسام است و از عوارض جسم حجم داشتن است، پس در علم طب باید از اندازهٔ حجمی انسان نیز گفتگو شود، این امر اشتباه خواهد بود؛ زیرا حجم داشتن بدن به واسطه امری اعمّ از موضوع علم طبّ ـ یعنی جسم ـ عارض بر موضوع شده، لذا بحث از آن در علم جایز نیست، و اگر به واسطه امر اخصّی باشد که موضوع پیش از آن نیاز به تخصّصی نیست،[2] آن عرض از گونه اعراض

۱. در کتاب‌های اصولیان بر برخی از پیشینیان از مجموع واسطهٔ در عروض و واسطه در اتصاف به واسطه در عروض تعبیر می‌شود.

۲. جواب حاضر که تقریری، از جواب صدرالمتألهین به شبههٔ مذکور است گویای این است که عرض

ذاتی قلمداد می‌گردد، همچو عروض احکام امکان بر وجود به واسطهٔ معنی امکان ـ که اخصّ از خود وجود است ـ و از مسایل فلسفه است.(۱)

→ ذاتی در بردارندهٔ عوارضی نیز می‌باشد که به واسطهٔ امر اخصّی عارض بر موضوع شده‌اند، بدین شرط که واسطهٔ مذکور واسطهٔ در عروض نباشد.

۱. عروض یک عرض بر موضوع به گونه‌های زیر مفروض است:

(۱): عرض در عروض، واسطه و علّت نمی‌خواهد، مانند عدد چهار زوج است.

(۲): عرض به واسطهٔ جزء داخلی اعمّ از موضوع عارض گردیده، مانند: انسان حسّاس است.

(۳): عرض به واسطه جزء داخلی مساوی با موضوع عارض گردیده، مانند: انسان عالم است.

(۴): عرض به واسطهٔ خارجی مساوی با موضوع عارض گردیده، مانند: انسان ضاحک است.

(۵): عرض به واسطهٔ خارجی اعمّ از موضوع عارض گردیده، مانند: انسان راه‌رونده است.

(۶): عرض به واسطه خارجی اخصّ از موضوع عارض گردیده، مانند حیوان سخنگو است.

(۷): عرض به واسطهٔ خارجی مباین با موضوع عارض گردیده، مانند: عروض گرما بر آب به وسیلهٔ آتش.

(۸): عروض به مجاز عارض بر موضوع گردیده است، مانند: سرنشین کشتی در حال حرکت است در نظر مشهور سه قسم اول فقط از گونه عرض ذاتی مورد بحثند، در صورتی که به نظر صدرالمتألهین تمام اقسام فوق به غیر از گونه اخیر از مصادیق عرض ذاتی می‌باشند. حکیم سبزواری در این راستا گوید: «و الحق فی معنی العرض الذاتی أن یقال: هو ما یکون عارضاً للشیء و وصفاً له بالحقیقة بلا شائبة مجاز و کذب، أی یکون من قبیل ما یقال له عند اهل العربیة الوصف بحال الشیء لا الوصف بحال متعلق الشیء». حاشیه *اسفار*

با توجه به اقسام عروض فوق ، چند رأی کلّی در تعیین عرض ذاتی وجود دارد:

الف : پاره‌ای از اصولیان سه قسم اول را عرض ذاتی دانند.

ب : علاّمه حلّی در جوهر *النضید* / ۲۰۹ به تبع حکیم طوسی (نیز *اساس الاقتباس*/ ۳۸۱) در تعریف عرض ذاتی چنین گزارش نموده: «و فی العلوم یسمّی کل ما یعدّ فی حدّه الموضوع - کالزوج للعدد ـ أو جنسه ـ کالزوج للاثنین ـ أو معروضه ـ کالناقص للاوّل ـ أو معروض جنسه ـ کالناقص لزوج الزوج ـ ذاتیاً اذا کان الباحث عنها علماً واحداً» و در تحلیل «علماً واحداً» فرموده : «فانّ العرض الذی یؤخذ فی جدّه جنس الموضوع الخارج عن ذلک العلم لا یسمّی عرضاً ذاتیاً» لذا عارض به واسطهٔ امر اعمّ اگر علمی بدان مختص نباشد، از اعراض ذاتی علم محسوب می‌گردد و از آن گفتگو می‌شود.

←

مقدمهٔ دوم: مبادی

مبادی عبارت از مقدّماتی است که برهان‌های وارد در علم از آنها درست می‌گردد.(۱) به تقسیم اولی در هر علم دو نوع مبادی وجود دارد:

الف: مبادی تصوری که خود بر سه گونه است:

۱ـ تعریف موضوع علم(همچو جسم در علم طبیعی)

۲ـ تعریف اجزاء موضوع(همچو جوهر در علم طبیعی)

۳ـ تعریف عرض ذاتی موضوع(همچو حرکت در علم طبیعی)

← ج : ملا صدرا به تبع از پیشینیان در *تنقیح* / ۲۰۱-۲۰۲ گوید : «فما یلحق الشیء لذاته او لامر یساویه جزءاً کان أو خارجاً یسمّی عرضاً ذاتیاً و ما لا یکون کذلک یسمّی عرضاً غریباً» (نیز : *اسفار* ج ۱ / ۳۰)

د : آقا حسین خوانساری در حاشیه الهیات الشفاء / ۸۱ گوید: هذا مشعر بأنّ المراد بالعرض الذاتی هیهنا مالاتکون له واسطة فی العروض، و به تبع وی حکیم ملا علی نوری در حاشیه *اسفار* ج ۱ / ۳۴ می‌فرماید: «و الملاک فی العرض الاولی هو نفی الواسطة فی العروض» که همین مبنا مورد تأیید حکیم سبزواری (حاشیه *اسفار* ج ۱ / ۳۲ : بعبارة اخری العرض الذاتی ما «ما یکون واسطة فی العروض) و اصولیان متأخّر قرار گرفت. لذا هفت قسم اول عروض از گونهٔ عرض ذاتی می‌باشد.

هـ: حکیم سبزواری در حاشیه *اسفار* ج ۳۲/۱ گوید : والحق فی معنی العرض الذاتی أن یقال : هو ما یکون عارضاً للشیء و وصفاً له بالحقیقة بلا شائبة مجاز و کذب» لذا فقط قسم هشتم اقسام فوق عرض غریب می‌باشد. از همین رو با توجّه به معانی فوق جواب از اشکال ارائه شده به گونه‌های مختلف خواهد بود، بنابر دو مبنای اخیر اشکال کلّاً وارد نبوده و عنوان ارائه شده در اشکال از گونه عرضی ذاتی است، و مآل سخن بنابه رأی علّامه و ملاصدرا به جواب پیشین است و بنابر مبنای اول اشکال بر سر جای خود باقی می‌باشد.

۱. در یک علم به واسطهٔ چهار دلیل گفتگو از مبادی خودش به عمل نمی‌آید:

الف: وضوح و بداهت آن

ب: اثبات گردیدن آن در علمی برتر از علم مورد بحث

ج: جلالت شأن آن از بیان برهان بر آن

د: دنوّ شأن آن ← *التحصیل* / ۱۹۷

ب: مبادی تصدیقی که از سویی یا عامّه‌اند یا خاصّه و از سوی دیگر یا ضروریند و یا غیر ضروری که در نتیجه بر چهار گونه‌اند:

۱ ـ مبادی عامّه: همچو امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین.

۲ ـ مبادی خاصّه که در هر علمی فرق دارد.

۳ ـ مبادی ضروری که اولیات و فطریاتند.

۴ ـ مبادی غیر ضروری که در واقع اثبات آن در خود علم نمی‌شود و از آن استفاده می‌گردد، در این صورت اگر در علم دیگری اثبات گردد«مصادرات» نامیده می‌شود و اگر صرفاً مورد قبول قرار گیرد از آن به«اصول موضوعه» تعبیر می‌گردد.

پیوست اول:

علوم مختلف به حسب بهره‌گیری از مبادی گوناگون، به علوم برهانی و غیر برهانی تقسیم می‌گردند. در علوم برهانی مبادی اولیه یکی از گونه‌های زیر است:

۱ ـ اولیّات، تصور موضوع و محمول موجب جزم به حکم است، مانند: امتناع اجتماع نقیضین، اصل سبب کافی، اصل مساوات و غیره.

۲ ـ فطریّات، حکم با واسطه تصوّر موضوع و محمول حاصل می‌شود، مانند: حکم به زوجیت عدد چهار.

۳ ـ حدسیّات، از احساس مبادی به طور دفعی به حکم منتقل شویم، که در این جا در واقع حکم با مبادی همگام است و سبب ایجاد آن کمال قوّه عاقله می‌باشد.

۴ ـ مشاهدات، احکام قطعی و جزمی که به طور مستقیم از طریق حسّ ایجاد می‌گردد.

۵ ـ وجدانیّات، احکام حاصل از حس باطنی است، مانند: وجود تشنگی و گرسنگی.

۶ ـ مجرّبات، علم به حکم از طریق تکرار مشاهده نه تکرار سمعی، مانند: انبساط فلز در مقابل گرما.

۷ ـ متواترات، علمی که از کثرت شهادت مردم به امری حاصل شود.

در علوم غیر برهانی نیز از قضایای زیر استفاده می‌گردد، مظنونات، مشهورات، مخیّلات، مشبّهات، وهمیّات، مسلّمات، وصفیّات، مقبولات و تقریریّات.[۱]

با توجه به تقسیم فوق در صناعات خمس ـ به جز برهان ـ با بهره‌بردن از مبادی غیر برهانی صناعات زیر تشکیل می‌گردد جدل از مشهورات و مسلّمات[۲]، خطابه از مظنونات، شعر از مخیّلات و سفسطه از مشبّهات به یقینیات.

پیوست دوّم:

در طول سیر تکامل یک علم دو پدیده به وقوع می‌پیوندد:

الف: ایجاد مبادی ثانوی که در واقع خود سلسله مسائلی بوده‌اند که با استفاده از مبادی اولیّه در علم اثبات شده‌اند و حال این قضایا خود به عنوان مبادی جهت حلّ مسائل دیگر به کار می‌روند.

ب: تحوّل مبادی[۳] تصدیقی به مبادی تصوری مرکّب، بدین گونه که

---

۱. ر. ک: منطق نوین / ۵۹۱-۶۱۴

۲. صنعت مشاغبه نیز بسان جدل بوده، جز آن که در جدل اسکات طرف مقابل شرط است در حالی که در مشاغبه شرط نیست، افزون بر این که ماده مشاغبه مشبهات به مشهورات می‌باشد.

۳. این اصل بظاهر، در هیچ یک از کتب منطقی و حکمی مورد گفتگو قرار نگرفته است.

مثلاً در علم الهی پس از اثبات خدا، علم خداوند اثبات می‌گردد، سپس علم خدا که تصوّر مرکّبی است در موضوع مسألهٔ چگونگی علم خدا به جزئیات قرار می‌گیرد.[1]

مقدّمه سوم: مسائل

مسائل عبارت از قضایایی می‌باشند که در یک علم اثبات می‌گردند. از این رو موضوع مسائل یک علم دارای ارتباطی مستقیم با موضوع خود علم است. به گزارش حکیم متألّه خواجه نصیر الدین طوسی حصر عقلی نسبت موضوع مسائل به موضوع علم به شرح زیر است:

الف: موضوع مسأله همان موضوع علم است[2] مانند: جسم متغیّر در زمان واقع است.

ب: موضوع مسأله داخل در موضوع علم است که بر دو گونه می‌باشد:

۱ ـ موضوع مسأله جز موضوع علم است، مانند: جسم قابل تجزیه نامتناهی است.

۲ ـ موضوع مسأله نوعِ موضوع علم است، مانند: آتش خفیف بالطبع است.

ج : موضوع مسأله خارج از موضوع علم است که در این صورت بر دو گونه کلّی می‌باشد.

۱ ـ موضوع مسأله یا عرض ذاتی موضوع می‌باشد ـ مانند: حرکت قابل

---

۱. یکی از لطایف این گفتار، تحلیل ثبوتی ملکه علمی است که در واقع گویای توالی اضافه‌های گوناگون موضوع در آن می‌باشد؛ چه مسائل برهانی یک علم برای عالِم صاحب ملکه، تبدیل به تصوّرات مرکب می‌شود.

۲. تمام مثال‌ها در علم طبیعی بیان شده است.

تجزیهٔ نامتناهی است ـ یا عرض ذاتی نوع موضوع می‌باشد، مانند: پرتو آفتاب گرمابخش است.

۲ ـ موضوع مسأله یا عرضِ عرض دیگر می‌باشد ـ مانند: زمان از آنات مرکّب نیست[۱] ـ یا عرض نوع عرض دیگر موضوع می‌باشد، مانند: بطؤ به تخلّل سکنات نیست.[۲]

مقدّمه چهارم: اشتراک علوم

به حصر عقلی هر علمی می‌تواند با علم دیگر در یکی از امور زیر مشترک باشد:

۱ ـ اشتراک در موضوع که بر چهارگونه متصوّر است:

الف: موضوع یک علم نوعی از انواع موضوع علم دیگر باشد، مانند هندسه و مجسّمات.

ب: موضوع یک علم مطلق و موضوع علم دیگر مقیّد باشد، مانند: علم کره‌ها و علم کره‌های متحرّک.

ج: موضوع دو علم در یک جزء با هم مشترک باشند، مانند: طب و اخلاق.

د: موضوع دو علم یکی بوده ولی به دو اعتبار لحاظ گردیده است، مانند: سماء و عالم، و هیئت.

۲ ـ اشتراک در مبادی که بر دو گونهٔ کلّی است.

الف: اشتراک در مبادی عامّ مثل اصل تساوی که در هر علمی به حسب

---

۱. در این جا زمان عرضِ عرض جسم است.

۲. در این جا بطؤ عرضی بعضی از انواع حرکت است.

ر. ک: *اساس الاقتباس* / ۳۹۷، *التحصیل* / ۱۹۷ و *منطق نوین* / ۶۴۲

موضوع اعتبار می‌گردد.[۱]

ب: اشتراک در مبادی غیر عام که در دو علم هم رتبه ـ مانند: هندسه و حساب، و هیئت و سماء و عالم ـ و در دو علم غیر هم‌رتبه ـ مانند: هندسه و علم مناظر ـ قابل اعتبار است.

۳ ـ اشتراک در مسائل، که دو علم از دو جهت به موضوعی می‌پردازند و با بهره‌وری از حدّ وسط خاصی به اثبات محمول آن می‌پردازند.

۴ ـ اشتراک در مسائل و مبادی بدین‌گونه که یک قضیه از مبادی یک علم و از مسائل علم دیگر است که در این صورت این دو علم یا اختلاف رتبی دارند ـ مانند فلسفه و طبیعیات[۲] ـ و یا ندارند، مانند: حساب و هندسه.

۵ ـ اشتراک در برهان؛ بدین گونه که یک برهان با حدّ وسط معیّنی به همان نحو در علم دیگر بکار می‌رود، که به آن نقل برهان گویند.[۳]

مقدّمهٔ پنجم: اختلاف علوم

به حصر عقلی اختلاف دو علم به یکی از دو امر کلّی زیر است.

اول: اختلاف موضوعات که خود بر دو گونه می‌باشد:

الف: تباین به تمام وجود در بین موضوعات، چه در تحت یک جنس باشند ـ مانند: حساب و هندسه[۴] ـ و چه در تحت یک جنس نباشند، مانند طب و حساب.

---

۱. مثلاً در هندسه مقدارِ مساوی با مقدارِ دیگر، مساویِ مساوی با آن مقدار است، و همچنین در ریاضی عدد مساوی.

۲. در این مورد، وجود مادّه از مسائل فلسفه واز مبادی طبیعیات است.

۳. ر. ک: *اساس الاقتباس* / ۴۰۳-۴۰۶ و *التحصیل* / ۲۳۴-۲۳۵

۴. حساب و هندسه در جنس کمّ مشترکند.

ب: تباین به تمام وجوه در بین موضوعات. که مآل آن به اشتراک دو موضوع است که بر دو وجه مفروض می‌باشد.

۱ ـ عدم تداخل دو موضوع: مانند طبّ و اخلاق.

۲ ـ تداخل دو موضوع که بر اقسام گوناگونی مفروض است،[۱] همچو موضوع علم طبیعی ـ جسم ـ و موضوع علم پزشکی جسم انسان.

دوم: اختلاف دو موضوع به واسطهٔ اعتباری که بر دو گونه مفروض می‌باشد:

الف: در هر علم، موضوع مقیّد به اعتباری است، مانند سماء و عالم و هیئت که موضوع هر دو اجرام عالم است، در اوّلی به اعتبار قوی و انفعالات و در دوّمی به اعتبار مقادیر و اشکال.

ب: یک علم مطلق و دیگری مقیّد به اعتباری است، مانند علم کره‌ها و علم کره‌های متحرک.[۲]

تکمله:

اصولیان متأخر در مقام تحلیل تمایز علوم شش رأی کلّی را به شرح زیر اتخاذ نموده‌اند:

۱ ـ تمایز به موضوع.[۳]

---

۱. این شاخه خود بر هشت گونه است.

۲. ر. ک: *اساس الاقتباس* / ۴۰۰-۴۰۳ و *التحصیل* / ۲۳۳-۲۳۴

۳. بنیاد این رأی بر سر نیازمندی علوم به موضوع پی نهاده شده و از این رو چون نسبت موضوع مسائل علم به موضوع خود علم نسبت جزئی به کلّی است، علوم مختلف به واسطهٔ همین موضوع‌های کلّی از هم اختلاف می‌یابند.

۲ ـ تمایز به اغراض[۱] (آخوند خراسانی).
۳ ـ تمایز به جامع محمولات[۲] (آیة اللّه بروجردی).
۴ ـ تمایز به مسائل هم سنخ[۳] (امام خمینی).
۵ ـ به تفصیل بین علوم فائده‌دار ـ که به غرض خارجی است ـ و علوم

---

۱. در دیدگاه این اصولیان چون علت غائی در اعتبار مقدّم بر علت فاعلی است سرّ تمایز موضوع‌ها به واسطهٔ تفاوت غایت‌های آنها، یعنی غرض‌های آنها در مرحلهٔ تدوین می‌باشد. حال با قبول این رأی ما به دو امر ملزم گشته‌ایم، یکی قبول غرض واحد در هر علم ـ که بعضی به غلط با قاعدهٔ الواحد که در امور کونی جاری است در صدد اثبات آن برآمده‌اند ـ و دیگری عدم امتیاز دو علم مگر با دریافت غرض از آنها در مرحلهٔ تدوین و یا عدم تمایز دو علم تا حصول غرض از آن.

۲. در نظر ایشان چون در فلسفه تمام محمول‌های مسائل موجود است، و در حمل دو شیء اعتبار عروض منطقی از هر دو طرف جایز و سرّ حمل در معرفه بودن موضوع است می‌توان تمایز دو علم را به جامع محمولات مسائل انتساب داد. توضیح آن که مثلاً در فلسفه مسائلی از قبیل «الجسم موجود» «الجوهر موجود»، «العرض موجود» «الواجب موجود» و غیره وجود دارد که تمام محمول‌ها موجود است و از طرفی در عروض منطقی همچون «الفاعل مرفوع» هم می‌توان مرفوع را بر فاعل حمل نمود و هم فاعل را، و سرّ این توالی در شناخته‌تر بودن معنی فاعل در این جمله است. لذا از جامع تمام این محمول‌ها که مثلاً وجود بود، أولاً موضوع علم تعیین می‌گردد و ثانیاً تمایز آن با سایر علوم معلوم می‌گردد. این گفتار دقیق از جهات گوناگونی قابل نقض و ردّ است، مثل آن که در عرفان تمام موضوع‌ها اللّه است و مسائل مختلف، و یا در نحو جامع موضوع مسائل مثل فاعل، مفعول، مضاف و غیره که کلمه است موضوع میباشد نه محمول مسائل. و از طرفی نیز در خود مسائل فلسفه حدّ جامع موضوع مسائل در واقع موضوع است نه حدّ جامع محمول‌ها و ترجیحی در این ادّعا نیست؛ وانگهی سرّ تمایز علوم در الحاق مسائل مشکوک به یک علم است و با اعتبار جامع نوعی در جامع محمول مسائل مشکلی حلّ نمی‌گردد و مآلاً مسأله به دور می‌انجامد.

۳. بنیاد این رأی بر عدم نیاز علم به موضوع نهاده شده که با بهره‌وری از تسانخ ذاتی بین مسائل قادر به تمایز علوم مختلف خواهیم بود؛ حال با نقض بنیاد آن و یا تحلیل نفس سنخیت، قبول این رأی دشوار می‌نماید، زیرا سنخیت مطرح شدهٔ در مسائل یا به موضوع، یا به محمول و یا به عرض است که سرانجام آن یکی از نظریه‌های قبل خواهد بود.

توسعه‌ای ـ مانند فلسفه و اصول ـ که به تمایز بالذات، یا بالمجهول است.[۱]

۶ ـ تمایز به روش بحث.[۲]

تمام آراء اتخاذ شده فوق ـ به غیر از رأی اول با ارجاع آن به بحث قبل ـ گر چه با مبانی خاصّ خود قابل طرح است ولی به جهت عدم حصر منطقی در آنها قابل مناقشه است. افزون به این که در طول آنها توجّهی به تفصیل بحث در وضع علوم موجود با ایجاد علوم نگردیده، یعنی از یک دیدگاه ما می‌توانیم به تمایز علوم در موقع تدوین نظر بیفکنیم ـ که امر دشواری است ـ و در دیدگاه دیگر به تحلیل وضع موجود علوم بپردازیم.

موضوع علم کلام به روایت پیشینیان:

۱ ـ امام محمّد غزالی و برخی از پیشینیان: موجود بما هو موجود بر طبق قانون اسلام[۳].

۲ ـ قاضی ارموی: ذات خداوند.[۴]

۳ ـ گروهی از پیشینیان: ذات خداوند و صفات او[۵]

۴ ـ شمس الدین سمرقندی: ذات خداوند، و ذات ممکنات از حیث

---

۱. این گفتار از دو سو قابل مناقشه است، یکی از عدم ترجیح به غرض در علوم فائده‌دار به خلاف توسعه‌ای؛ و دیگر اعتبار تمایز بالذات در علوم فائده‌دار بسان علوم توسعه‌ای.

۲. مثل انسان‌شناسی به روش فلسفی و علمی که مفید دو علم، علم النفس و روانشناسی است. این نظریه در علوم مشابه به روش استقرائی مفید تمایز است نه به طور کلّی.

جهت تفصیل این شش نظریه بنگرید: *مباحث اصولی* / ۶۹-۱۰۷

۳. شرح *مقاصد* ج ۱/۱۷۶ و *مواقف* / ۷

۴. پیشین ج ۱/۱۸۰ و *مواقف* / ۷

۵. کشف *الظنون* ج ۱۵۰۳/۲

استناد به خداوند.[۱]

۵ـ ابوالفضل حمید مفتی: ذات خداوند و احوال ممکنات بر طبق قانون اسلام[۲].

۶ـ قاضی عضد ایجی: معلومی که متعلّق اثبات عقاید دینی است.[۳]

۷ـ ابن خلدون: عقاید ایمانی.[۴]

تعریف علم کلام به روایت پیشینیان:

۱ـ حکیم ملاعبدالرزاق لاهیجی در این مقام به نکته در خور توجّهی اشاره نموده است: «و اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شد، یکی کلام قدما و دیگری کلام متأخّرین.

اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلّف باشد از مقدّمات مسلّمه مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیّات و خواه نه ـ و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود؛ نه در موضوع، و نه در دلایل، و نه در فایده... و قدمای اهل اسلام را حاجت به این صناعت از دو جهت بود:

یکی: محافظت عقاید شرعیه از تعرّض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع و این حاجت شامل عامّه اهل اسلام است.

---

۱. شرح *مقاصد* ج ۱/۱۸۰ و *مواقف* / ۷

۲. *قاموس البحرین* / ۴۳

۳. *مواقف* / ۷. در این صورت مسائلی که مورد اثبات قرار می‌گیرند یا مستقیماً از گونهٔ عقاید دینی‌اند مثل وحدت صانع و یا مسائلی هستند که این اعتقادهای مستقیم متوقّف بر آنند مثل ابطال حال شرح مواقف ج ۱/۴۰

۴. ترجمه مقدّمه ابن خلدون ج ۲ / ۱۳۲

و دیگری: اثبات مقاصد هر فرقه از فرق اهل اسلام بخصوص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام، و این نسبت به هر فرقه لامحاله مختلف می‌شود...

و در تعریف کلام متأخّرین گفته‌اند که: علم است به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع. و به این قید اخیر احتراز نموده‌اند از علم حکمت، چه موافقت قوانین شرع یعنی مبنای ادله بر مقدّمات مسلّمه و مشهوره بیان اهل شرع، در مفهوم حکمت معتبر نیست، چه مشهورات و مسلّمات لازم نیست که یقینیات باشند». (۱)

۲ ـ فارابی: «صناعت کلام ملکه‌ای است که انسان به مدد آن می‌تواند از راه گفتار، به یاری آراء و افعال محدود و معیّنی که واضع شریعت آنها را صریحاً بیان کرده است، بپردازد و هر چه را مخالف آن است باطل نماید». (۲)

۳ ـ ابن خلدون: دانشی متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیلهٔ ادلّه عقلی و ردّ بر بدعت گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنّت منحرف شده‌اند. (۳)

۴ ـ قاضی عضد ایجی: علمی است که به واسطه فراگیری آن می‌توان با بکاربستن ادلّه و رفع شبهه‌ها عقاید دینی را اثبات نمود. (۴)

---

۱. گوهر مراد / ۴۲-۴۳

۲. ترجمهٔ *احصاء العلوم* / ۱۱۴

۳. ترجمه *مقدّمه ابن خلدون* ج ۲ / ۹۳۲-۹۳۳

۴. *مواقف* / ۷

تحلیل و بررسی:

شیوهٔ تعریف علم:

در خلال گفتار حکمای پیشین بظاهر فصل خاصی به چگونگی تعریف علم[1] اختصاص نیافته است، ولی با توجّه به مجموع گفته‌های آنها دو روش به چشم می‌خورد:

۱ ـ تعریف از طریق موضوع علم، بدین گونه که با انتزاع موضوع علم، گفتار پیرامون موضوع را تعریف علم می‌دانستند، مثلاً در تعریف علم طب گفته می‌شد: «علمی است که از بدن انسان از حیث صحت و فساد مزاج گفتگو می‌کند». و یا در تعریف علم طبیعی گفته می‌شد: علمی است که از جسم و عوارض ذاتی آن گفتگو می‌کند.

۲ ـ تعریف به علل چهارگانه، یکی از گونه‌های تعریف که در کتاب‌های متأخّر علم منطق ذکری از آن به میان نیامده، تعریف شیء به علل چهارگانه است، بهمنیار در بیان این گونه تعریف‌های حدّی گوید: «و قد یجد الشیء بجمیع علله الاربع ان کانت ذاتیة له، کمن یحدّ القدوم بأنّه آله صناعیة من حدید، شکلها کذا لیقطع الخشبة نحتاً. فآلة جنس و الصناعة تدلّ علی المبدأ الفاعل و الشکل علی الصورة و البحت علی الغایة، و الحدید علی المادّة»[2].

بنابراین با استخراج علل چهارگانه حاکم بر شیء می‌توان به تعریف آن اقدام نمود، لذا اگر شیء مثلاً از گونهٔ مادیات نباشد، در تعریف آن از علت مادی صرف نظر می‌گردد.

---

۱. در برخی از منابع تعریف علم بسان بحث تعریفات (حد، رسم، خاصّه مرکبه، شرح اللفظ و شرح الاسم) و امور تصوریّه دانسته شده ،که گفتار سنجیده‌ای نیست و معارض تعریف‌های ارائه شده در علوم می‌باشد.

۲. *التحصیل* / ۲۵۶

همین شیوه، در تعریف علم نیز به کار رفته است. از این رو نیز علوم به سه بخش کلّی تقسیم شده:

الف: «علم مفارقات» که گفتگوگر از اشیایی است که دارای علّت فاعلی، غایی و صوریند، مثل عقول.

ب: «ریاضی» که گفتگوگر از اشیایی است که دارای علل چهارگانه‌اند ولی مادّه عین آنها نیست ولی اقتران ماده به آنها جایز است.

ج: «طبیعی» که گفتگوگر از اشیایی است که دارای علل چهارگانه‌اند.[1]

بر همین پایه از باب نمونه در تعریف حکمت گفته شده:

الف: خروج نفس از نقص از قوه به سوی کمال لایق او در جانب علم و عمل است. این تعریف برگرفته از علّت مادی(= نفس قابل کمال) و علّت صوری(=کمال علم و عمل) می‌باشد.

ب: گردیدن انسان عالم عقلی مطابق با عالم عینی است. این تعریف برگرفته از علّت غایی می‌باشد.

ج: علم به احوال اعیان موجودات بدان گونه که هستند به قدر حوصلهٔ ادراک بشری است، این تعریف برگرفته از علت صوری(= احوال اعیان موجودات) می‌باشد.

د: تشبه به الّة عام است، این تعریف نیز برگرفته از علّت غائی می‌باشد.[2]

لذا تعریف علم بدین طریق موقعی جامع است که در بردارندهٔ تمام علل حاکم بر موضوع آن باشد.

---

۱. ر. ک: *التحصیل* / ۲۳۸

۲. بنگرید: حکمت *الهی* ج ۱/۳-۴

در این جا اگر به موضوع مورد بحث خود در تعریف کلام برگردیم. با دو مشکل روبرو خواهیم شد:

۱ ـ آیا کلام صناعت است یا علم؟

۲ ـ تعریف‌های ارائه شده در علم کلام گویای کلام قدما است یا متأخران؟

در بین گفتارهای ارائه شده در موضوع و تعریف کلام، بیان فارابی بصراحت بیانگر صناعت بودن آن است و گفتار ابن خلدون و ایجی به جنبهٔ جدلی بودن علم کلام تصریح دارد، زیرا غرض از آن اسکات خصم می‌باشد. بنابراین علم کلام از دایرهٔ علوم برهانی خارج می‌گردد و صرفاً جنبهٔ کاربردی آن مورد توجّه قرار می‌گیرد.(۱)

و امّا با توجه به گفتار محقّق لاهیجی و تفصیل کلام به دو مقطع زمانی؛ چنین می‌نماید که کلام از موضع جدلی بودن، به حدّ علم تغییر یافته و غرض از آن فهم متون دینی است،(۲) لذا تعریف فارابی به طور کامل و تعریف ابن خلدون و ایجی به طور نسبی بر کلام متأخران صادق نیست.

حال با مراجعه به موضوع‌های ارائه شده در کلام مسأله با دشواری جدیدی روبرو می‌گردد، چه بنابر میزان منطق ارسطویی، موضوع علم از

۱. در نشریه نقد و نظر ش ۹، ص ۱۸ در تعریف علم کلام آمده است: «علم کلام علمی است که در آن کوشش هوشمندانه‌ای می‌شود، برای این که گزاره‌های موجود در متون مقدّس یک دین و مذهب خاص و نیز پیش‌فرض‌ها و لوازم منطقی آن گزاره‌ها ارائه منظومه‌وار، تفسیر و توجیه شود» این تعریف نیز مردّد بین علم بودن و صناعت بودن کلام است. افزون بر این که علم به روش منطق ارسطویی دارای روش خاصّ و منطقی خود است، لذا اخذ آن در تعریف علم بی‌مورد می‌باشد.

۲. در این معنی اخیر الزاماً دفاع از دین نهفته است، زیرا اگر علمی در زمره علوم برهانی قرار گرفته، چون برهان بالذات واجب القبول می‌باشد با ارائه طریق اثباتی و ثبوتی مسائل آن دفاع از حوزهٔ گزاره‌های آن حاصل شده است.

مبادی تصوری علم می‌باشد و نباید در علم اثبات گردد، از این رو موضوع‌هایی که در آن ذات خداوند اتخاد گردیده، غیر صحیح می‌باشد، چه در علم کلامِ متداول ذات خداوند مورد اثبات قرار می‌گیرد. و اما اگر موضوع علم کلام موجود بما هو موجود ـ همچون فلسفه ـ باشد، نوع مباحث امور عامه همچون بحث جوهر و عرض یا ماهیت وجود قید«بر طبق قانون اسلام» را پذیرا نیست و از این رو پاره‌ای از مصادیق این موضوع خروج تخصّصی از تعریف می‌یابد که این مغایر طرح ارائهٔ موضوع در علم است، افزون بر این که قید«اسلام» در ارائهٔ موضوع فقط گویای کلام اسلامی است نه کلام به طور اعمّ. و اما بیان ایجی و ابن خلدون در ارائهٔ موضوع ـ معلومِ متعلّق اثبات عقاید دینی و عقاید ایمانی ـ گر چه در بدو نظر عاری از اشکال‌های فوق است ولی از آن حیث که موضوع علم از مبادی تصوری علم است، ارائهٔ آن به عنوان موضوع گویای صریح مسائل و عوارض ذاتی آن نمی‌باشد.

بنابراین چنین به نظر می‌رسد که مسأله نیازمند به طرح جدیدی است که توجه به دو نکته زیر راهگشای ما به اصل مطلب است:

نکته اول: اساسی‌ترین اشکالی که دربارهٔ علم کلام و تحصیل موضوع و تعریف آن به نظر می‌آید، تعریف علم کلام بر طبق کلام متداول و موجود است حال آن که اگر نظام بحث به آنچه که علم کلام باید باشد، معطوف گردد، مسأله دارای مشکل فوق نیست، به عبارت دیگر در کلام متداول سلسله مباحثی به چشم می‌خورد که با اساسی تدوینی یک علم منافات دارد، و تحلیل آن در گرو علم دیگر است، مثلاً بحث اثبات واجب و حتی صفات ذاتیهٔ او،[1] اگر چه در علم کلام به چشم می‌خورد ولی جایگاه آن در فلسفه

---

۱. این بحث را در مبادی علم کلام پی می‌گیریم. جهت تفصیل صفات بنگرید : *التحصیل* /

است از همین رو صدرالمتألهین گوید: «انّ المراد انّ اثبات الالّه بحسب وجوده لیس مطلوباً فی غیر هذا العلم»[1]

نکته دوم: بر طبق اشارهٔ حکیم طوسی ـ که پیش از این گذشت ـ موضوع علم یا مفرد است یا غیر مفرد، و اگر غیر مفرد باشد باید به یک واسطه‌ای گرد هم آید؛ این گفتار که کلام صحیحی است در پارهٔ از منابع متأخّر به اشتباه تفسیر نادرستی از آن شده است، بدین معنا که علم کلام موضوع نمی‌خواهد یا ندارد که این گفتار مغایر اصل تدوین علم بر مبنای منطق ارسطویی است.[2]

لذا با نظر به بیان خواجه شاید بتوان گفت موضوع کلام: «موجود بما هو موجود و اعتبارات متعلق به آن از حیث استناد به مبدأ فاعلی[3] است». یعنی کلیه مباحثی که به نحوی با مبدأ فاعلی و به تعبیر دیگر با خداوند در ارتباط است، از حوزهٔ علم کلام می‌باشد. از این رو فلسفه در اثبات موضوع علم کلام به یاری آن آمده و موضوع آن را اثبات نموده و با ارائهٔ مبادی اولی، تحلیل و اثبات آنها، مسائل آن را برهانی می‌سازد. از همین رو نسبت فلسفه و کلام نسبت مطلق و مقید از جهت موضوع می‌باشد.

← ۵۶۹-۵۸۱

۱. *تعلیقة الهیات الشفاء* / ۵

۲. بهمنیار در *التحصیل* / ۲۱۵ گوید: «[موضوع العلم] قد یکون غیر مفرد... و اما ان یشترک فی غایة واحدة... أو مشترک فی مبدأ واحد مثل موضوعات علم الکلام فی انها تشترک فی نسبتها الی مبدأ واحد اما طاعة الشریعة أو کونها الهیة».

۳. قید مبدأ فاعلی به خلاف خداوند در بردارنده کلام‌های غیر الهی همچون بودایی، کنفسیوس و غیره است.

مبادی علم کلام:

چنان که پیش از این بیان شد، مبادی علوم برهانی از یـقینیات بـوده و مبادی اوّلی آن در خود علم اثبات نمی‌گردد؛ با توجه به تداخل علوم و سلسله مراتب رتبی آنها، تنها علمی که ما فوق کلام قابل طرح می‌باشد، فلسفه است، لذا علم کلام در تعیین مبادی اولی خود نیازمند به فلسفه است، از این رو در فلسفه باید موجود و عوارض ذاتی آن و، ذات خداوند اثبات گردد تا در علم کلام از آثار مترتّب بر آنها در حوزهٔ دین گفتگو به عمل آید. و اما علاوه بر ارائهٔ مبادی فوق یک اصل اساسی به عنوان یکی از مبادی علم کلام موجب تمایز اساسی سلسله مباحث کلامی بـا فـلسفی مـی‌گردد، و آن«اصـل عـدم استقلال عقل در کشف حقایق»[1] می‌باشد که در این جا پژوهشگران حوزهٔ دینی با دو روش کاملاً مجزّا با این اصل روبرو می‌گردند:

اول: نگرش کلامی، بدین معنی که این اصل از وجـدانـیات بـوده و از مبادی یقینی است.

دوم: نگرش فلسفی، با قبول این اصل به عنوان مسلّمات، حوزهٔ فلسفهٔ دین ایجاد می‌گردد و به تحلیل گزاره‌های دینی و نظام‌وارهٔ آنها می‌پردازد.

ولی مسأله به همین‌جا خاتمه نمی‌یابد چه خود متکلّمان در دامنهٔ نفوذ این اصل همسو با یکدیگر نیستند، گروهی به اصالت عقل در طول مباحث دینی قائلند و گروهی به اصالت نقل. از این رو در موقع ظهور تعارض در گزاره‌های دینی، قائلان به اصالت نقل از معنی ظاهر عدول ننموده و تـمام گزاره‌ها را در موطن خود صحیح دانسته و از گونهٔ گزاره‌های ایمانی می‌دانند

---

۱. شیخ مفید در *اوائل المقالات* / ۷-۸ گوید: و اتفقت الامامیة علی أن العـقل مـحتاج فـی عـلمه و نتائجه الی السمع و انّه غیر منفک عن سمع ینبّه العاقل علی کیفیة الاستدلال، و انّه لابدّ فی اوّل التکلیف و ابتدائه فی العالم من رسول و اهم فی ذلک اصحاب الحدیث...».

ولی قائلان به اصالت عقل به تأویل این گونه گزاره‌ها[1] می‌پردازند.[2]

علاّمه حلّی در پی این عبارت تجرید: «و یجب تأویله عند التعارض» می‌فرماید: «اذا تعارض دلیلان نقلیان أو دلیل عقلی و نقلی وجب تأویل النقل. اما مع تعارض النقلین فظاهر لامتناع تناقض الادلّة، و امّا مع تعارض العقلی و النقلی فکذلک أیضاً. و انّما خصّصنا النقلی بالتأویل لامتناع العمل بهما و الغائهما و العمل بالنقلی و ابطال العقلی؛ لانّ العقلی اصل للنقلی؛ فلو أبطلنا الاصل لزم ابطال الفرع أیضاً، فوجب العدول الی تأویل النقلی و ابقاء الدلیل العقلی علی مقتضاه».[3]

و حکیم الهی میر محمّد اشرف علوی عاملی در تحریر آن گوید: «هرگاه معارضه کند دو دلیل نقلی با هم، با دلیل عقلی و نقلی به هم، واجب است تأویل نقلی»[4]؛ لذا تأویل از نظر عقلی گرایان جایگاه ویژه‌ای دارد. در این جا فیلسوف دین نیز صرفاً به تحلیل و جمع‌بندی این گزاره‌ها و تفاسیر وارد بر آن پرداخته و مواضع قوّت و ضعف آنها را روشن می‌سازد، اگر چه در حاقّ واقع به اصل آن گزاره‌ها اعتقاد نداشته باشد.

---

۱. از این قبیل است، گزاره‌های وارد در مسألهٔ بدا، نسخ، معاد جسمانی، رجعت و...

۲. حکیم لاهیجی در گوهر *مراد* / ۴۱ فرماید: «و اگر احیاناً مخالفتی بیان مسألهٔ حکمی که به برهان صحیح ثابت شده و قاعدهٔ شرعی ظاهر شود، تأویل قاعدهٔ شرعی واجب بود. و اگر ثبوتش از شرع به نوعی باشد که قابل تأویل نباشد و آن مسألهٔ عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد، کاشف بود بر خللی در طریق ثبوت آن مسأله. و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسأله که موقوف علیه ثبوت شریعت نسبت اصابت حقّ نکند. اما اگر آن مسأله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع بود حکم به وقوع خللی در آن مسأله متعین بود، اما اتفاق جمیع عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا نبود، و اگر نه سد باب اثبات شرع لازم آید.

۳. *کشف المراد* / ۲۴۴

۴. *علاقة التجرید* /۵۸۸

مبادی ثانوی علم کلام:

بنا به آنچه پیش از این بیان شد در دیدگاه متکلم عقل استقلال کامل در کشف حقایق ندارد و به مبدأیی خارجی که همانا وحی است نیازمند می‌باشد، همین آموزه در دیدگاه متکلمان اسلامی به دلیل نقلی اثبات گردیده، آیه‌های زیر می‌تواند دلیلی بر عدم بسندگی حکم عقل باشد:

بقره / ۵۱: ﴿یعلّمکم ما لم تکونوا تعلمون﴾.

انعام / ۹۱: ﴿علّمتم ما لم تعلموا انتم و لاآباؤکم﴾.

بقره / ۲۱۳: ﴿لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه﴾ در این آیه به منزلت وحی در طی تفکّر عقلانی اشاره شده است.

در همین موضع متکلّمان عقل‌گرا بر این باورند که خود قرآن نیز دالّ بر حجت عقل است، از این رو آیه‌های زیر و غیره را مفید اثبات عقل‌گرایی می‌دانند:

یونس / ۳۶: ﴿ان الظّن لایغنی من الحقّ شیئاً﴾.

ملک / ۱۰: ﴿لو کنّا نسمع أو نعقل ما کنّا من اصحاب السعیر﴾.

زمر / ۱۸: ﴿فبشّر عبادی الذی یتّبعون القول و یتّبعون احسنه﴾.

انبیاء / ۴۴ و نمل / ۶۴: ﴿قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین﴾.

مفاد تمام آیه‌های فوق بیانگر حجیت بخشی از دریافت‌های عقلی است.

با توجّه به دو دسته ادلّه فوق متکلمان عقل‌گرای اسلامی پس از اثبات نبوّت خاصّه و حجیّت کتاب و سنت از طریق صحیح،[۱] برخی از مضامین کتاب و سنت را به عنوان مبادی ثانوی استدلال‌های دینی به کار می‌گیرند،[۲]

---

۱. شیخ مفید در این رابطه گوید: «و الطرق الموصولة الی علم المشروع فی هذه الاصول ثلاثة، احدها العقل و هو السبیل الی معرفة حجیة القرآن و دلائل الاخبار» ← مصنفات ج ۲۸/۹

۲. نیز بنگرید: مصنفات شیخ مفید ج ۴۳/۴

از این بخش از مبادی گاه به مبادی نیمه عقلی و یا حتّی به مستقلاّت عقلیه تعبیر می‌گردد؛ متکلم درست اندیش پیش از ورود به این نوع مبادی ـ که خود در واقع مسائل بدوی علم کلامند ـ با ارزیابی تمام آنها و رفع تناقض و تعارض بین آنها با توجّه به حکومت اصول عقلی بر آنها به استخراج مبادی ثانوی همت می‌گمارد، نه آن که تمام مضامین را به صریح مفاد آنها اخذ کند، چه با برداشت از ظاهر برخی از آیات و احادیث متشابه(1) بنای توحید عقلی سست می‌گردد و این منافی تأسیس علم است.

مسائل علم کلام

در رابطه با مسائل علم کلام یک پیچیدگی مبنایی در روبروی عقل‌گرایان وجود دارد؛ زیرا در تدوین و اعتبار یک علم دو فرض قابل بررسی است:

الف: وجود سلسله مسائلی همخوان و دارای سنخیت ذاتی موجب حصول علم مستقلّ شده است.

ب: اعتبار وجود موضوع و تحلیل عوارض آن موجب تحقّق علم گردیده است.

این دو بحث گر چه در تمام علوم قابل طرح می‌باشد ولی فاقد ثمرهٔ در خور توجّه است، زیرا اگر مبنای تأسیس یک علم بر محور موضوع، مبادی و مسائل مورد اذعان قرار گیرد، بنیاد یک علم بر میزان منطقی از اصول خاصّ خود تبعیت می‌کند، چه این علم از مسائل اتّخاذ شده باشد، و چه مسائلی از موضوع علم. لذا ما برای ارائه مسائل علم کلام ناچار نیستیم که تمام مسائل مطرح شدهٔ آن را از قدیم تاکنون، از آن علم کلام بدانیم و چه بسا، با طرح بنیادِ

---

۱. همچو: آیه‌ها و احادیث رؤیت خداوند که مستند فرقهٔ مجسمّه قرار گرفته است.

علم، بسیاری از مسائل را از آن خارج دانسته و به یک علم دیگر الحاق کنیم که همین طرح ما را در تعیین موضوع علم کلام و تمایز کلام از فلسفه به کار خواهد آمد. از همین رو چنین به نظر می‌رسد که طرح مباحثی چون بحث نظر[1] امور عامّه،[2] جواهر و اعراض، اثبات واجب و پاره‌ای از صفات او خارج از محدودهٔ علم کلام می‌باشد.[3]

ابتکار خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید

حکیم طوسی با این که خود از ناموران علوم عقلی و منطق اسلامی است، به رسم کتب تحقیقی فنّ به طرح موضوع، مبادی، مسائل و بالاخره رؤوس هشتگانهٔ علم کلام نپرداخته است[4]، در این جا چنین به نظر می‌آید که خود حکیم طوسی از یک سو متوجّه طرح نادرست پاره‌ای از مسائل علم کلام در آن بوده و از سوی دیگر بنای کتاب خود را بر فلسفه دین پی نهاده تا علم کلام، و به تعبیر دقیق تر وی در صدد تبیین بنیادهای عقلی اعتقادات و تحلیل عقلی آنها بوده، پیش از آن که به بنای کلامی آن توجّه داشته باشد، و چنان که قبلاً گذشت وی از عقلی‌گرایان در کلام بوده و اصول عقلی را حاکم بر مبانی دینی می‌دانسته است از همین رو وی نام«تجرید الاعتقاد» یا«تجرید العقائد» را برای نگاشته خود برگزیده است.

---

۱. این بحث در واقع همان آموزه معرفت‌شناسی و امکان آن می‌باشد.

۲. پیشتر نظر ملاصدرا و شیخ‌الرئیس در الحاق آن به فلسفه بیان شد.

۳. و از سویی مباحثی چون ایمان، وحی، دین و غیره از مسائل علم کلام می‌باشد.

۴. در برخی از کتب پس از تجرید همچو *مواقف* و *مقاصد* و شرح‌های این دو به همین امور پرداخته شده، ولی متأسّفانه بدون توجّه به تمایز کلام و فلسفه، خلط فاحشی در تعیین این امور صورت گرفته است.

وجه تسمیه علم کلام[۱]:

قاضی عضد ایجی چهار وجه در تسمیهٔ آن بر شمرده که در منابع بعد از او نیز راه یافته است:

۱ـ نام علم کلام یک نام وضعی است که به ازای علم منطق که برای فلسفه به منزلهٔ وسیله است، نهاده شده است.

۲ـ در کتب پیشینیان ابواب این علم با تعبیر«کلام فی کذا» عنوان می‌گردید.

۳ـ مسأله کلام الهی مشهورترین بحث آن بوده است.[۲]

۴ـ این علم موجب قدرت بر کلام در شرعیات و در مقابلهٔ با خصم است.[۳] همین وجه در تعریف فارابی[۴] از علم کلام مورد توجه قرار گرفته است.[۵]

---

۱. در کتب متقدّمین از علم کلام به فقه اکبر و علم توحید تعبیر شده که الفاظی رساتر از این واژه‌اند.

۲. به تعبیر دیگر تسمیهٔ شیء به اخصّ اجزائش شده است.

۳. ر. ک: *المواقف* / ۸-۹ و شرح *المواقف* ج ۱/۶۰-۶۱

۴. بنگرید: ترجمه *احصاء العلوم* / ۱۱۴

۵. وجوه دیگری در تسمیه این علم نیز ذکر شده است، همچو:

الف: اولین چیزی که در تعلیم و تعلّم به کار می‌آید کلام است، از این رو چون این علم تنها علم کار آمد است به کلام خوانده شده است.

ب: این علم به واسطهٔ گفتگو و کلام بین دو نفر واقع می‌گردد، در حالی که علوم دیگر به تأمل و مطالعه حاصل می‌شود.

ج: هر علمی که در آن نزاع و اختلاف بیشتر باشد، به کلام و گفتگو بیشتر محتاج است. و این علم مظهر اعلای آن است.

د: در لغت عرب در مقام مقایسه دو کلام که بهتر باشد می‌گویند هذا هو الکلام، و این علم چون احسن علوم است به آن کلام گفته می‌شود.

هـ: این علم چون مبتنی بر ادله قطعیه‌ای است که به ادلّه نقلی تأئید شده است، در قلب بیشتر اثر می‌کند از این رو آن را از واژه کَلم انتزاع نمودند ← *مذاهب الاسلامیین* ج ۱/۲۸-۲۹

۵ ـ در این جا وجه دیگری در تسمیهٔ علم کلام قابل طرح است که وجه دقیق‌تری به نظر می‌آید، بنابه این وجه نام علم کلام یکی از نام‌های علوم وارد شده در حوزه فکر اسلامی است که توسّط مترجمین یونانی به عربی در ازای لفظ یونانی«لوگوس» به معنی کلمه و غیره آمده است؛ محقّق نـامدار هـری اوستری و لفسن در این باره گوید: «اصطلاح کلام، که لفظ به معنی سخن یا واژه است در ترجمه‌های عربی آثار فلسفی یونان، به عنوان معادل عربی لفظ یونانی لوگوس در معانی مختلف آن: کلمه، عقل و دلیل به کار رفته است.[۱] این اصطلاح همچنین در آن ترجمه‌های عربی آثار یونانی به معنی هر شاخهٔ خاصّ از علم، و لفظ متکلّمون برای اشاره کردن به استادان یا نمایندگان هر شعبه خاصّ از علم آمده است. عبارت یونانی مباحث مربوط به طبیعت، به صورت اصحاب الکلام الطبیعی ترجمه شده است. اصطلاح یونانی به معنی دانشمندان طبیعی گاه به صورت اصحاب الکلام الطبیعی و گاه به صـورت المتکلمون فی الطبیعیات آمده است. به همین گونه، اصطلاح یونانی بـرای علمای الهیات یا تئولوژی آن آثار به زبان عربی اصطلاح اصـحاب الکـلام الالهی یا المتکلمون فی الالهیات ترجمه شده است. احتمالاً در تحت تأثیر همین ترجمه‌های از یونانی به عربی لغات کـلام و مـتکلّم نـیز بـه تـوسط نویسندگان و مصنّفان قدیم عربی زبان به همین معنی به کـار بـرده شـده است.»[۲]

البته واژه متکلّم در قرن دوم هجری، پیش از ظهور نـهضت تـرجـمهٔ مأمون عباسی به چشم می‌خورد که نشانگر پیشینهٔ آن و شناخته شده بودن

۱. تفسیر *ما بعدالطبیعه*، فهرست ، ص ۲۶۴
۲. فلسفه علم کلام / ۱-۲

واژه آن در بین مسیحیان و مسلمانان می‌باشد در عبارتی آمده است: «جاء جاثلیق نصرانی الی هشام بن الحکم لیناظره حول الاسلام و المسیحیة، فقال له: ما بقی من المسلمین احد ممّن یذکر بالعلم و الکلام الاّ و قد ناظرتُه فی النصرانیة فما عندهم شیء، و قد جئت اناظرک فی الاسلام»[۱] و یا ابن ابی العوجا و در مقابل حضرت صادق ـ علیه‌السلام ـ گفت: «انی شاهدت العلماء و ناظرت المتکلمین، فما تداخلنی هیبة قط مثلما تداخلنی من هیبتک»[۲] و...

۱. التوحید / ۲۷۱ ح ۱
۲. اصول الکافی ج ۱/ ۶

زندگانی مؤلّف

میر محمّد اشرف علوی عاملی فرزند حکیم متألّه میرعبدالحسیب و وی فرزند حکیم عارف میر سید احمد علوی[1] داماد معلّم ثالث میرداماد است، بنابر آنچه در کتب تراجم آمده نسب وی به شرح زیر به حضرت صادق - علیه‌السّلام - می‌رسد: «میرمحمّد اشرف بن عبدالحسیب بن احمد بن زین العابدین بن عبداللّه بن محمّد بن صالح بن جعفر بن احمد بن حمزة بن قاسم بن حسین بن ابی احمد عبداللّه المشهدی بن محمّد بن علی بن حسین بن محمّد الطبان بن حسین بن ابی علی احمد بن محمّد بن عکیزی بن حسین بن ابی جعفر محمّد بن علی بن حسین الطوّاف بن ابی الحسن علی الخارص ابن محمّد الدیباج بن الامام جعفر الصادق علیه‌السلام»[2].

پدر صاحب ترجمه دارای سه فرزند می‌باشد:

۱ - سیّد زین العابدین[3].

۲ - سیّد صدرالدین نویسندهٔ حواشی *تقدیسات*[4] (مجلس، طباطبایی، ش ۱۱۶) فرزند وی میرزا غیاث الدین احمد متخلّص به«خیال» می‌باشد که دارای طبع موزونی بوده است.[5]

---

۱. بنگرید به مقدّمه نگارنده بر شرح *القبسات*.

۲. ر. ک : *فهرست کتب خطی* / ۱۸۵ به نقل از *جامع الانساب*

۳. ر. ک : تکمله *امل الآمل* / ۲۲۳

۴. این حواشی به انضمام متن *تقدیسات* و تعلیقهٔ خوانساری بر آن، بزودی توسّط نگارنده منتشر خواهد شد.

۵. در *ریاض العارفین* / ۳۲۸و بالتبع در ذریعه ج $\frac{۹}{۱}$/۳۰۸ وی به اشتباه خلف میرزا صدرا فرزند میرداماد قلمداد شده است فهرست کتب خطی / ۱۶۰

۳ـ میرمحمّد اشرف، صاحب ترجمه. قدیمی‌ترین سندی که به زندگانی او پرداخته، گفتار حزین لاهیجی است که از وی چنین یاد کرده : «میرزا اشرف خلف مرحوم میرزا عبدالحسیب، حبینّه زادهٔ سیّد الحکما امیر محمّد باقر الداماد الحسینی ـ قدّس اللّه روحه ـ به علو حسب و نسب معروف و به فضایل نفسانیه موصوف بود، روزگاری به عزّت و احتشام در اصفهان گذرانید. در سنهٔ ثلاث و ثلاثین و مأة بعد الالف به روضات جنان انتقال نمود.

او رفت و خوشدلی ز جهان خراب رفت

الطاف و اشفاق آن سیّد عالی مقدار با این خاکسار نهایتی نبود. اللهمّ احشره مع الأئمة الطاهرین به حکم وراثت در مراتب علمی افادت پناه و معارف ذوقی آگاه بود و در سخن فهمی صاحب دستگاه، گاهی التفات به گفتن شعر می‌فرمود[1]».[2]

حکایت

به طوری که در پاره‌ای از مآخذ آمده، هنگامی که شاه سلیمان صفوی، شاه سلطان حسین را به ولیعهدی خود بر می‌گزیند، تفألّی به قرآن زده می‌شود که آغاز سورهٔ حجّ می‌آید: ﴿بسم اللّه الرحمن الرحیم* یا ایها الناس اتقوا ربکم ان زلزلة الساعة شی عظیم﴾ حضّار در جلسه به مناسبت ورود بسمله مسأله را به فال نیک می‌گیرند، جز میرمحمّد اشرف که وی بَسمله را با ذیل آیه تطبیق می‌کند، از این رو چون برخی از شاگردان وی اهل محلّه سده بودند وی در پی رفت و آمدهای مکرّر در طی حمله افغان‌ها به اصفهان، به

---

۱. تذکرة *المعاصرین* / ۱۵۰-۱۵۱

۲. در فهرست کتب خطی /۱۶۱ تاریخ تولّد وی در حدود ۱۰۳۵ هـ. ق دانسته شده ـ که مأخذ آن بر نگارنده معلوم نگشت و طول عمر وی در حدود نود سال نیز دانسته شده است.

آن دیار مهاجرت می‌کند.[۱]

بنابر روایت‌های برجای ماندهٔ سینه بسینه، میرمحمّد اشرف در طی حمله افغان‌ها، مردم محلّه ماربین[۲] را که پوشیده از درختان بسیار بوده است، تشویق به حمایت از آن دیار می‌نماید، و اهالی منطقه با بهره از پوشش گیاهی وافر و مخفی شدن در درخت‌ها، در پی حمله‌های مکرّر سپاه افغان، آنها را شکست داده و متواری می‌سازند.

پس از ختم قائله افغان‌ها و شکست آنها، صاحب ترجمه به قصد زیارت امامزاده سیّد محمّد در آن دیار و مراجعت به اصفهان، از آن ناحیه عبور می‌کند، وی در خلال زیارت امام‌زاده متوجّه می‌گردد که اهالی آن جا در آن زمان که مقارن با ایّام محرّم بوده، خضاب نموده‌اند؛ با تفحّصی و تأمّلی در می‌یابد که شیعیان مستضعف آن سامان به رسم اجدادی خود به این عمل مبادرت ورزیده‌اند؛ از همین رو برای آشنایی مردم سادهٔ آن سامان با خاندان عترت و واقعهٔ عاشورا، مراسم شبیه خوانی را در آن محل ترتیب می‌دهد که از آن به بعد این عمل به رسم یک سنّت استوار در آن محلّ باقی می‌ماند؛ در این راستا ـ چنانچه می‌آید ـ فرزند وی مثنوی یعسوب *نامه* را انشاد می‌کند.*

---

۱. مقدّمه *لطائف غیبیه* / ۲۱

۲. در *مرآة البلدان* ج ۹۹/۱ چنین آمده است: «ناحیهٔ ماربین پنجاه و هشت پاره دیه است» اکثر در جانب غربی شهر خوزان و قرطان ـ [=گورتون] ـ ورنان و اندوان معظم قرای آن، و به حقیقت این ناحیه همچو باغی است جهت آن که باغستان اکثر مواضع به همدیگر پیوسته، و در این معنی گفته‌اند:

ماربینی که نسخهٔ ارم است　　آفتاب‌اندر اودرم درم است.

شاعر در مصرع دوم به انبوهی درختان آن سامان اشاره نموده، به طوری که آفتاب به زمین آن جا بصورت درم درم(به اندازه سکهٔ درهم) می‌افتد.

*. جهت معرفی زندگی و آثار وی نیز بنگرید : فهرست کتب خطی / ۱۵۷-۱۶۴ ، *مکارم الآثار* ج

اساتید:

۱ ـ **آقا حسین خوانساری**، «قد قال جدی ثالث المعلمین... ثم اورد علیه استادی آقا حسین الخوانساری فی تألیفه علی الهی الشفاء».[۱]

۲ ـ **ملاصالح مازندرانی**، «قال استادی صالح الفضلاء فی شرح الکافی»

۳ ـ **میرزا رفیعای نائینی**، «استاد الانامی، رفیع الملة و الدی، علامة العلمائی میرزا رفیعای نائینی»[۲] و «استاد فاضل کامل داعی سیّد السند رفیع الملة و الدین»[۳].

۴ ـ **علاّمه محمّد باقر مجلسی** که به نزد وی کتاب‌های *تهذیب*، *کافی* و غیره را قراءت نموده و از وی اجازه‌ای به شرح زیر دریافت نموده:[۴]

اما بعد لما کان السیّد الأیّد الموفّق المسدّد العالم العامل الکامل الحسیب الحبیب اللبیب الأدیب الأریب الجامع بین شرفي العلم و السیادة الفاخرة المحتوی لکرائم الخصال المنجیة في الدنیا و الاخرة، المنتمی إلی آبائه الفخام، و من حملة العلم و سدنة الدین ثمّ إلی أجداده الکرام السفرة البررة، شفعاء یوم الدین، و الأئمّة المقدسین صلوات اللّه علیهم أجمعین غرّة سیماء الشرف و السّیادة، و نجم سماء الفخر و السعادة، الأخ الایمانی، و الخلیل الروحانی، شرف السلف و الخلف الأمیر محمّد أشرف، أسبغ اللّه علیه إفضاله، و وفّر فی العلماء أمثاله».

← ۱۱۹۶/۴، مقدّمه *لطائف غیبیه* / ۲۰-۲۳ ، الفوائد الرضویه ۳۹۷، *طبقات اعلام الشیعة* ج ۶۸/۶ ، *ریحانة الادب* ج ۳۸۰/۳، *معجم المؤلّفین* ج ۶۴/۹، *اعیان الشیعة* ج ۱۲۵/۹ ، *تذکرة المعاصرین* / ۱۵۰ و ۲۸۲ مقدّمه *فضائل السادات* و *یادنامه سیّد بحرالعلوم میردامادی* / ۳۰-۳۲

۱. ر. ک : رساله فلسفیه

۲. ر. ک : یادداشت مؤلف در پشت ورقهٔ ۵۴ نسخهٔ ن

۳. ر. ک : رسالهٔ احکام، ورق ۲۱

۴. *بحارالانوار* ج ۱۴۰/۱۱۰

فوجدته قد قضى وطره من العلوم العقلية و استوفى حظّه منها، ثمّ أعرض عنها صفحاً و طوى عنها كشحاً [لم تبال فى ذلک لومة] و أقبل نحو تتبّع آثار الائمّة الأطهار و أخبارهم عليهم السلام ، فقصر عليها همّته، و بيّض فيها لمّته.

فكان من كرم أخلاقه و طيب أعراقه أنه بعد أن عقدت لافادته المجالس و غصّت لافاضته المحافل، أتانى بحسن ظنّه بى، و إن لم أكن لذلک أهلاً، لليقين بحار الأنوار و غيرها من كتب الأخبار، على غاية [التصحيح] التدقيق و التحقيق ، و فاوضنى فى كثير من المسائل فى مجالس عديدة بفكره الأنيق، و نظره الدقيق، فلم يكن فى كلّ ذلک إفادتة لى قاصرة عن استقادتة منّى، بل كان أربى، فأمرنى زيد فضله أن أُجيز له رواية ما جازت له إجازته....».

وی نیز از پدرش میرعبدالحسیب، برادرش سیّد صدرالدین فاضل سراب نیز روایت نموده و خود نیز به شیخ محمّد زمان کاشانی، میرزا ابراهیم قاضی و میر عبدالحفیظ فرزندش اجازه داده است.[1]

درگذشت

وی سرانجام به روایت حزین لاهیجی در سال ۱۱۳۰ هـ. ق رخت از جهان فانی بر بست و در قبرستان سده اصفهان به خاک سپرده شد که هم اکنون در بقعه محقّر و گلینی که مورد زیارت عام و خاص است واقع شده است.[2]

---

۱. مکارم الآثار، ج ۱۱۹۶/۴

۲. تاریخ فوت وی در پاره‌ای از مآخذ در ۱۱۴۵ هـ. ق آمده که نظر معاصر وی چنان که گذشت صحیحتر به نظر می‌آید ← فهرست کتب خطی / ۱۶۱

تألیفات

۱ ـ *اشرف المناقب*، این رساله پیش نویس *فضایل السادات* است.

۲ ـ ترجمه *مصائب النواصب* شهید قاضی نور اللّه شوشتری در بیان احتجاجات شیعه در امامت. (آستان قدس رضوی، ش ۲۶۰) در ذریعه ج ۷۵/۲۱ مقدّمه‌ای از مولی مسیحای فسوی نیز بر این کتاب ذکر شده است.

آغاز: بهترین گلی که زیب چمن صفحه و خیابان مطر تواند شد، ستایش کریمی است ـ جلّت آلاؤه ـ که گلشن فطرت ... بنابراین بعد از مراجعت این سفر خیر اثر کمترین غلام زادگان قدیمی محمّد اشرف ...

انجام: شکر مر خدای را بر توفیق اتمام و صلوات و سلام بر جناب گرامی پیغمبر و آل گرام آن سرور در تمام‌ترین صلواتی و کامل‌ترین سلامی تمّت ...

۳ ـ ترجمهٔ منظوم *الفیهٔ* ابن مالک در نحو عربی (← *علاقة التجرید* / ۳۶۲)

متأسفانه آغاز و انجام نسخهٔ خط مؤلّف افتاده و و نسخهٔ حاضر بدین گونه شروع و ختم می‌گردد :[۱]

آغاز:

معرب از اسماء شود اسمی که سالم می‌شود
زین شباهت‌ها به نحوِ جاء عالم می‌شود

انجام:

همچنین در امر آن با کسر عین از بهر ما
چون بود با نون جمعی از مؤنث ایراد ما

۱. عکسی از این نسخه و شماره‌های ۷، ۸ و ۹ توسط دانشمند معظم آیة اللّه سیّد جعفر میردامادی در اختیار این جانب قرار گرفت که اصل آنها معلوم نشد در کجاست!

۴ ـ *حواشی بر شرح مختصر الاصول عضدی*(مشکوة، ش ۱۰۱۰) اصل این نسخه به نزد میرداماد و میرعبدالحسیب بوده و دارای حواشی گوناگونی است. صاحب ترجمه با استفاده از شروح و تعلیقه‌های مختلف بر آن حواشی مفصّلی نگاشته وی در توضیح حواشی خود در پایان نسخه گوید: «من العلامات التی نصبت فی حواشی الکناب التی کتبت بخطّی«ن» من الکرمانی صاحب النقود و الردود، «ق» من القطبی، «ت»من التستری ... فاذا اعلمت تحت اشرف بمیم اشارة الی اهتمامی ... تلک الحاشیة و الّا فلا، و اذا کتبت بعد اشرف«ه» اشارة الی أن هذه الحاشیة کتبَ فی وقت قراءة الکتاب حیث لم یحضر عندی شرح الشرح و لاغیره من الشروح و الاّ فهو اشارة الی أنها کتبت وقت تدریسه».

۵ ـ *رسالهٔ احکام صلاة*، نسخه‌ای از این رساله که فاقد آغاز است به خط شرف الدین نائینی موجود است که در طی آن مؤلّف در پی سه فصل به شکیّات نماز ـ و ارائهٔ جدولی در آن ـ احکام نماز احتیاط و احکام سجدهٔ سهو پرداخته و در خلال بحث‌های آن مستندات فتوایی خود را ذکر کرده است.

آغاز: فصل، در بیان شکّ در رکعات نماز واجبی و این وقتی است که هیچ طرف به حسب ظنّ راجح نباشد...

انجام: اللهم اجعل سجودی لوجهک الکریم و خلّص صدری وسوسة الشیطان الرجیم...

۶ ـ *رساله در ابصار*، متن کامل این رسالهٔ کوتاه در ذیل بحث ابصار *علاقة التجرید* آمده است.(ص ۴۵۴)

۷ ـ *رساله در حکم عبد مدبّر به نذر و الحاق آن به ما ترک یا ثلث وصیت*، به زبان پارسی.

آغاز: الحمدللّه الحسیب المدبر الذی جعل الوصیة زاداً لیوم المعاد ... اما بعد به عرض می‌رساند حجره‌نشین مدرسه عبودیت و دعاگویی، ابن عبدالحسیب محمّد اشرف الحسینی.

انجام: و درین مدعا بدون تجلّی و اتصاف به حلیه و حلّه حقّانیّت و انصاف بر لباسی التباس مشکل است که مقبول طباع گردد، و اللّه عالم الغیب و الشهادة....

۸ ـ *رساله در مبطلات و اجرای صیغه صلاة* و تحقیق آل رسول(ص)، گفتاری مشبع و استدلالی به زبان پارسی در مسایل مذکور.

آغاز: حمد مر خدای را که وجودش بی‌شکّ از شبههٔ ریب بری است... که اقلّ عباداللّه الغنی محمّد اشرف بن محمّد حسیب الحسینی...

انجام: ثمّ قال ـ علیه السلام ـ: ان المؤمن من شیعتنا لیموت، فیسقط من الشجرة ورقة... فتورق الشجرة ورقة.

۹ ـ *رساله فلسفیه*، گفتاری کوتاه در تحلیل و ردّ عبارت قوشجی، و اشاره به مباحث سَبْق.

آغاز: تنبیه ذکر شارح[1] القوشجی فی ذیل شرح کلام المصنف ...

انجام: منه انگشت تو بر حرف بزرگان زنهار * تیر بر چرخ میناز که بر می‌گردد. و اللّه واهب الدرجات و علیه التوکّل فی حصول النجاة من المبدأ الی المآب.

۱۰ ـ *شرح دعای صباح*، شرحی موجز به زبان پارسی بر دعای مذکور است. (ذریعه، ج ۲۵۳/۱۳، آستان قدس، ش ۱۲۶۸۹).

---

۱. کذا

آغاز[1]: ... معروف به دعای صباح حضرت امیر است.

انجام: شرح و اسناد این دعا بسیار است بدین مقدار اختصار کرده شد به جهت عدم فرصت.

۱۱ ـ شرح نسخه *تهذیب الحدیث* یا رجال السید محمّد اشرف(ذریعه ج ۹۶/۱۰) بنا به گفتهٔ مرحوم بیان الواعظین در کتاب *خلد برین*، ص ۵۱ نسخهٔ خط مؤلّف به نزد وی بوده است.[2]

۱۲ ـ *علاقة التجرید*، شرحی مبسوط به زبان پارسی بر *تجرید العقائد* خواجه نصیر الدین طوسی است(کتاب حاضر) در ذریعه ج ۳۱/۱۵ به اشتباه این شرح فاقد بخش طبیعیات[3] دانسته شده است.

۱۳ ـ *فضائل السادات*، گفتاری مبسوط و کم نظیر به زبان پارسی در فضیلت‌های سادات با بهره از کتب بسیاری است که موجب شهرت مؤلف گردید. (چاپ سنگی، ۱۳۱۴ ه‍. ق و چاپ سربی غیر تحقیقی ۱۳۳۹ ه‍. ش) در ذریعه ج ۲۵۹/۱۶ این اثر تکمیل شده *اشرف المناقب* قلمداد شده است.

آغاز: الحمدلله الحسیب الذی خصّ محمّداً و آله بالکرامة ... بناء علی ذلک به خاطر این کمترین ابن عبدالحسیب محمّد اشرف الحسینی رسید...

انجام: و کثرة الموانع التی بها عوّق المأمول فی نظم الابواب صار تاریخ اتمامه زبدة مناقب السادات ۱۱۰۳ عند اولی الالباب.

۱۴ ـ *مقباس القبسات* یا حواشی بر قبسات؛ وی در *رسالهٔ فلسفیه* گوید: «و بسط قول الحدوث و القدم فی مقباس القبسات فیه جواب اکثر الناس.»[4] و

---

۱. آغاز نسخه افتاده است.

۲. فهرست کتب خطی / ۱۶۳

۳. که در این مقام منظور، بخش جواهر و اعراض است.

۴. بنا به اظهار فقید دانشمند سیّد جمال الدین میردامادی به این جانب، این رساله در جزء نسخه‌های

در *علاقة التجرید*،ص ۲۴۸ نیز بدان اشاره کرده است .

صاحب ترجمه را نیز طبع شیوایی است که به«اشرف» در آنها تخلّص می‌نماید، پاره‌ای از اشعار وی در برخی از جنگ‌ها، کتب تراجم و کتاب‌های خودش به چشم می‌خورد که در ذیل به پاره‌ای از آنها اشاره می‌نماییم.

بسم اللّه الرحمن الرحیم
شمع فروزان ره مستقیم

ای کرمت پیش ز اندیشه‌ها
کم به ره تو خرد اندیشه‌ها

نیستی از فیض تو هستی شده
صاحبِ رفعت، ز تو پستی شده

در عدمم خواهش بود از تو بود
در نظرم چشمِ وجود از تو بود

گُل به گلستان تو پا در گِل است
در ره تو دل جرسِ محمل است

جلوهٔ شیرین تو شد کوهکن
چون کنم از طور تجلّی سخن

موسی و عیسی همه حیران تو
کوه، کمربستهٔ فرمان تو

دست سخای تو چه کف وا کند
ابرِ کرم را کف دریا کند

← فهرست نشده کتابخانه مرحوم آیة اللّه مرعشی است.

قطرهٔ باران تو عمان به دل
پیش کف ابر تو دریا خجل
هر سخنم عذر سخن گفتن است
طیِّ رهِ عشق تو جان سفتن است
مطلبم آن است که جویا شوم
وز سخن عشق تو گویا شوم
ورنه در این راه سخن ابلهی است
طول سخن در رهت از کوتهی است
چون شده زو نسخهٔ ما ابتدا
ختم نمودیم به نام خدا
خامه چو این گوهر معنی نوشت
مهر علی در دل و در جان سرشت
کلک من این گوهر معنی چه سفت
اشرف تألیف به تاریخ گفت(۱)

❁ ❁ ❁

بستم از بند گِل بار دگر راحله‌ها
شد روان باز برویم ز گُهر قافله‌ها
پای پر آبله یک پلّه ز خاکم برداشت
پایهٔ گوهرم افزود از این آبله‌ها
نشود تا به دم صبح قیامت آخر
گر کنم از غم هجران تو شب‌ها گله‌ها

---

۱. *فضائل السادات* / ۵۰۸ بخشی از این مثنوی نیز در رسالهٔ مبطلات صلاة برگه دوم آمده است.

همچو رگ ریشه دوانیده به جانم غم تو
بسته بر گردن گُل، زلف کجت سلسله‌ها
هستی شوق تو بیرون ز بساط هستی
بادهٔ عشق تو بیرون ز خُم حوصله‌ها
اشرف این آن غزل جد تو اشراق بود(۱)
ای به درگاه تو از قدس روان قافله‌ها(۲)

❋ ❋ ❋

ای که از سم سمندت ریگ اختر می‌شود
بگذری گر بر مزارم خاک من زر می‌شود
کس به پیش ابر جودت دست سائل را ندید
غنچه از فیضت نهان در پرده پر زر می‌شود
پیش فیض همّتت محروم چون گردد کسی
کز خطر افتاده ابروی تو گوهر می‌شود(۳)

❋ ❋ ❋

آن ماه دو هفته دلبر جانی من
آن یار عزیز یوسف ثانی من
یک روز نکرد فکر شب‌های غمم
یک بار نگفت پیر کنعانی من

---

۱. این غزل به استقبال غزل میرداماد به مطلع زیر است
ای به درگاه تو از قدس روان قافله‌ها — پیش طوف سر کوی تو خجل قافله‌ها
همین غزل نیز توسط سیّد مرتضی، فرزند صاحب ترجمه نیز استقبال شده است.
۲. بیاض خانوادگی از مؤلف
۳. پیشین / ۲۸۷

صد شکر که نیست غیر او دوست تو را
بهر تو همین بس که همین اوست تو را
امروز چه غم خوری که فردا چـه شـود
کان یار نکو همیشه نـیکوست تـو را(۱)

❊ ❊ ❊

آن سـجده کـه بـر خـالق افـلاک کـنی
شـرط است کـه دل ز غـیر او پـاک کـنی
بر خـویش کـنی سـجده چـو وا مـی‌بینی
از روی ریا چو سجده بـر خـاک کـنی(۲)

❊ ❊ ❊

از روی تــو جز گشـاده‌رویی نـاید وز خـلق تـو غـیر نـیک‌خویی نـاید
گشتم به گنه دلیـر، کـز رحـمت تـو دانم به یقین که جز نکویی نـاید(۳)

❊ ❊ ❊

هـر چـند ره عشـق بـلا پـر دارد بـا دل چـه کـنم کـه مـدّعا پـر دارد
خـالی نشـود سـرم ز سـودای بـتان این کاسهٔ سـرنگون هـوا پـر دارد(۴)

❊ ❊ ❊

ایـن نشأهٔ فـانی کـه مـحل گـذر است
دل بسـته بـه او کسـی کـزو بـی‌خبر است

---

۱. جنگ شمارهٔ ۴۴۱۸ آستان قدس رضوی
۲. *رسالهٔ احکام صلاة*، برگ آخر
۳. پیشین / ۴۴ و جنگ شماره ۴۴۱۸ آستان قدس رضوی.
۴. پیشین / ۱۳۲

تـا در بـدنی تـو هستیت پیدا نیست
تا در خاکست دانهٔ خاکش به سر است[1]

❊ ❊ ❊

مـجنون تـوام خـانه بـه صحرا دارم
و از اشک کـنار جـوی، دریـا دارم
ترسم کـه تـو را بـه مـن نـباشد یـاری
گر تو زِ مـنی، مـن ز کـه پـروا دارم[2]

❊ ❊ ❊

مـرگی است زنـدگانی در زیـر بـار منّت
کو همّتی که از خـضر آب بـقا نـخواهـد

❊ ❊ ❊

سـوختن سـهل است ازیـن داغـم کـه در روز جـزا
بـر سـتم‌های تـو مـهر داغ مـحضر مـی‌شود

❊ ❊ ❊

پـروانـه‌وار مـی‌زنم آتش بـه جـان ز رشک
چون شمع هـر کـه سـوختن آغـاز می‌کند

❊ ❊ ❊

چـون شـمع صبحدم نـفسی مـانده از حـیات
وقت است اگـر عـیادت رنـجور مـی‌کنی

❊ ❊ ❊

---

۱. پیشین / ۲۱۰
۲. پیشین / ۲۵۶

نیست مشکل گذر از وادی پر خار جهان
گر ز خود قطع تعلق کنی آسان گذری[۱]

❊ ❊ ❊

اگر روشن شود کاشانه‌ام از شمع اقبالش
به کام دل زنم پروانه‌سان یک چند دورانی[۲]

❊ ❊ ❊

مگر حدیث کند بهر گل صبا روزی
تمام شب همه بلبل هزار دستان است

❊ ❊ ❊

عاقبت اشک سحرگاه به کارم آمد
این جگر گوشه چه وقتی به کنارم آمد[۳]

❊ ❊ ❊

در بندگی اخلاص عمل در کارست
هر بنده که مست اوست او هشیار است
تسبیح بگردان و مگردان دل را
کاین رشته ز صد راه تو را زنّار است[۴]

❊ ❊ ❊

---

۱. ر. ک : تذکرة المعاصرین / ۱۵۱
۲. *فضائل السادات* / ۱۲
۳. پیشین / ۳۲۹
۴. پیشین / ۳۹۵، نیز بنگرید صفحه‌های ۱۴، ۱۸، ۳۹، ۹۰، ۲۸۷، ۴۶۲

کی از فنای تن ز تو کس دور می‌شود
شمع از گداختن همه تن نور می‌شود[۱]

فرزندان

در این بخش با اشاره‌ای گذرا به زندگانی فرزندان وی و یکی از شاخه‌های نوادگان[۲] وی سخن را به انجام می‌بریم.

صاحب ترجمه دارای دو فرزند پسر می‌باشد.

۱ ـ میر سیّد مرتضی

وی نیز بسان نیاکان خود یکی از فقها و متکلّمان به نام عصر خود بود که در زمان نادرشاه افشار می‌زیست. او همچو برادر خود به نزد والد خود[۳] علّامه میر محمّد اشرف، علّامه شیخ جعفر قاضی[۴] و علّامه سترگ آقا جمال الدین خوانساری[۵] علوم رسمی را فرا گرفت. وی به امر پدر خویش به محلّه خوزان سده ـ از مضافات اصفهان ـ مهاجرت نموده و متوطنّ آن دیار گشت. وی دارای اشعار نغزی است که در آن به نام «سیّد» تخلّص نموده؛ نمونه‌هایی از اشعار او عبارتند از:

شب‌ها ز غمت گریستم من بی‌گریه شبی نزیستم من
باقی است وجود من به معنی در صورت اگر چه نیستم من

---

۱. علاقة *التجرید* / ۲۹۸

۲. این شاخه به جهت دسترسی به منابع دست اوّل خانوادگی موجود در خاندان میرداماد، تا والد معظّم حضرت آیة اللّه سید جعفر میردامادی پی گرفته شده است.

۳. بنگرید به مرقومهٔ علامه فقید آیة اللّه شهاب الدین مرعشی بر پشت شرح *لمعهٔ* وی که مبتنی بر اجازهٔ او نیز از ناحیه پدر است.

۴. بنگرید به مصدر پیشین.

۵. ر.ک : شرح *لمعه* / ۲۸۵: «استادی العلامة آقا جمال قدّس سره».

با آن که جفا کشی چو من نیست		معلوم نشد که کیستم من
گر غیر بمرد از برایت		پس زنده ز بهر چیستم من
در پای تو تا چه«سیّد» افتم		تا کی سر راه نیستم من[1]

چکامه زیر را نیز به استقبال از شعر پدر گفته است:

بس که دارد ز غم هجر تو شب‌ها گله‌ها
کنم از اشک به کوی تو روان قافله‌ها
گُهر پند مرا گوش نکردی هرگز
چون صدف دارم از این غم به جگر آبله‌ها
چون تن و جان من و یار به هم پیوستند
این قدر نیست میان من او فاصله‌ها
یا رب آن ماه کجا رفت که از حسرت او
اشک آهم به فلک کرده روان راحله‌ها
تا شده لذّت پوشیدن چشمم روشن
همچو اشک از نظر انداخته‌ام بادله‌ها
ترسم آخر ز زبانی[2] که تو داری زاهد
واجبی را بگذاری به سر نافله‌ها
ره عشق است مبادا که کنی رو به قفا
«سیّد» این راه اگر روی دهد هایله‌ها[3]

وی سرانجام در سال ۱۱۶۰ هـ. ق رخت از جهان فانی بربست و به نزد والد خود دفن گردید. تنها اثر باز مانده از وی شرح مبسوطی بر شرح *لمعه*

---

۱. او بظاهر اشعار فوق را در وصف حضرت حجت(عج) انشاد نموده است.

۲. در نسخه «زیان» نیز قراءت می‌شود.

۳. این اشعار توسط حضرت آیة اللّه سیّد جعفر میردامادی در اختیار این جانب قرار گرفت.

است[1] که تا اواسط کتاب طهارت می‌باشد.

۲ ـ میرزا محمّد رحیم کبیر

وی از اعاظم علمای عصر خود در علوم منقول و معقول بوده که به واسطهٔ شدّت زهد و کرامت‌های صادر از او مورد توجّه خاصّی بوده است، از همین رو به درخواست اهالی سده در این محلّ توطّن گزید و صاحب ریاست مطلق در این منطقه گشت، وی نیز بسان اجداد خود دارای طبعی روان است، پاره‌ای از رباعی‌های وی عبارتند از:

از مادر دهر هر که آید برود　　با دست تهی کآمده باید برود
این دار فنا محلّ هستی نبود　　هر کس که به این خرابه آید برود

❊ ❊ ❊

هر کس به سر و چشم و دلم جا دارد
مانند سپهر کینه با ما دارد
امروز چه اندیشه ز فردا نکند
در قتل من او کجا مهابا دارد

❊ ❊ ❊

خاکیم و فروتنی چو او شیوهٔ ماست
از خاک، غرور و کبر و نخوت بی‌جاست
کم مغز ز جهل برتری می‌جوید
هر سر که سبک بود ز میزان بالاست

---

۱. نسخه اصل این اثر که به خط مؤلف است، هم اکنون به نزد دانشمند معاصر آقای سیّد جعفر میردامادی می‌باشد که توسط علامه فقید مرعشی نجفی به این خانواده اهدا گردیده است.

❊ ❊ ❊

هــــر چــــند گــناه و شــرمساری دارم
از فـــضل خـــدا امـــید یـاری دارم
در مذهب مـا چـه نـاامیدی کـفر است
بـــیرون ز حســاب، امـیدواری دارم

او سرانجام در سال ۱۱۸۱ هـ. ق دعوت حقّ را اجابت نمود و در وادی السلام نجف مدفون گردید. آثار وی عبارتند از:

منثورنامه در تاریخ صدر اسلام

تاریخ پیامبر خاتم و اجداد آن حضرت. که بخشی از آن به نظم است.

تصحیح و تنظیم یعسوب نامه. عـموی صـاحب تـرجـمه، عـلامه مـیر عبدالحفیظ منظومه‌ای مفصّل در تاریخ اسلام و وقایع عاشورا را نگاشت که این اثر بعدها توسّط صاحب ترجمه با دشواری بسیاری تنظیم گردید.(۱) آغاز و انجام این منظومه چنین است:

بـه نـام خـداونـد هـوش آفـرین   روان و دل و چشم و گوش آفرین
خـــداونـــد حـیّ قـدیم ودود   کـه بـا ذات او در ازل کس نـبود
خدایی که قائم به ذات خود اوست   وجـود هـمه خـلق عـالم ازوست

❊ ❊ ❊

بـبخشا گـناهش بـا آن شـاه دیـن   بکن رحم یا ارحـم الراحـمین(۲)

□ □ □

۱. وی در دو برگ به آخرِ کتاب مانده به خواب دیدن عموی خود و عرض دشواری آن به وی، اشاره نموده است.

۲. این کتاب هم اکنون در کتابخانه دانشمند معاصر آقای سیّد جعفر میردامادی نگهداری می‌شود.

نوادگان[1]

میر سیّد عبداللّه سِدهی

وی فرزند کوچک میرزا محمّد رحیم کبیر است که به سال ۱۱۶۱ هـ. ق پا بر عرصهٔ گیتی نهاد است[2] او علاوه بـر استفاده از محضر والد خـود، از بزرگان عصر خود همچو وحید بهبهانی، میرزای قمی، و غیره بهره برد و در این اوان به امامت جمعه و جماعت در قریه سده اشتغال ورزید تا این که در اواخر عمر در اصفهان انزوا گزید. وی در پی بیماری فرزندش سیّد احمد که مشرف بر مرگ بود از درگاه خداوند مسألت نمود که اگـر مـرگ فـرزندش قضای محتوم است، او قبل از فرزندش رحلت کند، از همین رو در بیست و دوم ماه محرم الحرام ۱۲۴۳ هـ. ق در حالی که پیش از چند ساعتی از دعای وی نگذشته بود همگام با فرزند خود دعوت حقّ را لبیک گفت و در قریهٔ

---

۱. این بخش اشاره به یکی از شاخه‌های فرزندان بوده و در بردارنده تمام فرزندان هـر طـبقه نـیست اَسناد طبقه مورد نظر به این شرح سیّد محمّد حسین آیت فرزند سیّد محمّد جعفر فرزند محمّد حسین مقدّس فرزند میر سیّد احمد فرزند میر سیّد عبداللّه ، توسّط فرزند خـلف مـرحـوم آیت، جناب آقای حاج سید جعفر میردامادی در اختیار این جانب قرار گرفت.

۲. پدر صاحب ترجمه در شش ماهگی، قبل از تولّد وی خوابی دید که در طیّ آن مأمور شد نام وی را«عبداللّه» بگذارد، والدش ابن واقعه را چنین به نظم در آورده است:

چـــو از فـــضل پـــروردگار مـجید — یکـــی گـل مـرا از گـلستان دمـید
چـــو مـــهر فـــروزان ز تـابندگی — عـیان بـد ز سـیماش فـرخـندگی
هـــم از کـــوکب طـالعش آشکـار — کـــه گـــردد بـــرج عـزّ و وقـار
بـــه عــبداللّــه اش نـام کـردم از آن — کـــه از فـــضل پـروردگار جـهان
به وقتی که شش ماهه بود این چنین — بدیدم شبی من به خواب ایـن چـنین
کـــه شـــخصی مـرا داد از او خـبر — کـه ایـن طـفلِ فـرخـنده بـاشد پسـر
ز اقـــران خـــود دارد او امـــتیاز — بـه عـبداللّـه او را تـو مـوسوم سـاز
پس از لطـــــف پــروردگار ودود — بـــه شـــهر صـفر او تـولد نـمود
بـه بـرج دهـم مـهر گـیتی فـرود — دهـــم از مـــه اربـــعا بـــود روز

خوزان به خاک سپرده شد.[۱]

آثار وی عبارتند از:

۱ ـ کتاب *رجال مشیخهٔ تهذیب*، اثری گرانسنگ در تحقیق اسناد رجالی کتاب تهذیب[۲].

۲ ـ *ترصیع السماء*.

۳ ـ *انیس المحتاجین* در ادعیه.

میر سیّد احمد

وی از اکابر علماء و دانشمندان عصر خویش بود و از محضر دانشمندان زمان خود همچو سیّد محمّد باقر شفتی و حاجی کلباسی استفاده نمود؛ وی نیز در موقع انزوای والد خویش به امامت جمعه و جماعت در قریه سده اشتغال می‌ورزید.

اثر بر جای مانده از وی علاوه بر بیاض‌های متفرّقه در ادعیه کتابی به نام *زبدة الاسرار*[۳] است که در آن به خواص ادعیه و اذکار پرداخته است. در دیباجه کتاب چنین آمده است: «و بعد فاقول اضعف عباداللّه، المتحیر فی بلاداللّه المیر سیّد احمد بن میر سیّد عبداللّه» و در جایی دیگر به نقل از نیای کبیر خود میرداماد آورده: «رایت بخط جدی القمقام المعروف بمیرداماد یقال

---

۱. مزار وی هم اکنون از بقاع متبرکه است که در مجاور آن پاره‌ای از عالمان مدفونند ← *مکارم الآثار* ج ۱۱۹۸/۴

۲. اصل این رساله و رسالهٔ *زبدة الاسرار* ـ که بعد از این می‌آید ـ به همراه چند بیاض به خط مؤلّفان آن، به نزد دانشمند معاصر آقای سیّد جعفر میردامادی است.

۳. این رساله به همراه بیاض‌های وی در کتابخانه شخصی دانشمند معاصر آقای سیّد جعفر میردامادی موجود است.

فوق رأس مولانا الرضا ـ علیه‌السلام ـ لقضاء الحوائج: بسم اللّه الرحمن الرحیم، یا لطیف ادرکنی بلطفک الخفی».

سیّد محمّد حسین مقدّس

وی از اعاظم علمای عصر خود و از شاگردان علامه میر سیّد حسن مدرّس بود و رفاقتی تامّ با علاّمه میرزای شیرازی داشت، آن چنان که پس از فوت وی، میرزا به هنگام توقّف در سامرا مهاجرت خود را از اصفهان به واسطهٔ فقدانِ دوست خود می‌دانستند.(۱)

در پی بالاگرفتن فتنهٔ شیخیه و مخالفت سرسختانهٔ وی با این فرقه، شخصی به نام ملّاباقر(۲) ایشان را در سال ۱۲۵۹ هـ. ق در سن بیست و نه سالگی مسموم ساخت که به شهادت وی انجامید.

سیّد محمّد جعفر

وی از علمای پرهیزگار زمان خود و دارای نفس قدسیه بود. او از محضر اساتیدی همچو حاج شیخ محمّد باقر نجفی مسجد شاهی، میرزا محمّد هاشم چهارسوقی و میرزا محمّد باقر خوانساری بهره برد. در زمانی که وی در قریهٔ خوزان به امامت جماعت اشتغال داشت، پاره‌ای از افراد نابخرد به مخالفت با وی پرداختند که همه مصداق حدیث زیر گشتند: «نحن بنو عبدالمطلب ما عادنا کدب ... و لابیت الا و قد خرب، و من لم یصدّق فلیجرّب». وی سرانجام در سال ۱۳۲۵ هـ. ق در گذشت و در وادی السلام

---

۱. بنا به روایت‌های منقول در این باب این دو در ایام تعطیل به منطقه سده می‌آمدند.

۲. او فرزند یکی از روحانیون به نام ملامحسن بود که در پی این اقدام مورد نفرین پدر قرار گرفت و مرد.

نجف مدفون گردید.

سیّد محمّد حسین آیت[۱]

وی از دانشمندان بزرگ عصر خود بود و از محضر اساتیدی همچو سیّد محمّد باقر درچه‌ای، سیّد محمّد مهدی درچه‌ای، میرزا محمّد صادق احمد آبادی، سیّد آقاجان واعظ ریزی، آخوند ملامحمّد کاشی، جهانگیرخان قشقایی، ملامحمّد حسین فشارکی، آقاسیّد ابوالحسن مدیثه‌ای اصفهانی و میرزای نائینی بهره برد.[۲] آثار علمی وی عبارتند از:

۱ـ صومیه، مشتمل بر امالی ماه رمضان

۲ـ عَشریه، در بیان واقعهٔ عاشورا

۳ـ رساله در قاعدهٔ ید.

او را نیز طبع روانی بود که به«آیت» تخلص می‌نمود.

چون یقین است که من قابل نیران هستم
خار و خاشاک ولی خار گلستان هستم
جده‌ام فاطمه و عمهٔ من زینب زار
همچون قارون رحم موسی عمران هستم

وی سرانجام در اول ماه ربیع الثانی سال ۱۳۸۰ هـ. ق رخت از جهان فانی بربست[۳] و در محل اجدادی خویش دفن گردید.

---

۱. وی والد ماجد حضرات آیات عظام سید جعفر و سید باقر میردامادی است.

۲. وی علی‌رغم جو نامناسب رژیم ستمشاهی پهلوی علاوه بر اشتغال‌های علمی بر وعظ و خواندن دعای کمیل مواظبت می‌نمود و به گردآوری و تربیت جوانان در بهره‌گیری از علوم اسلامی همت می‌ورزید که پاره‌ای از علمای معاصر تربیت‌شدگان حوزهٔ تربیتی اویند.

۳. درگذشت وی انعکاس وسیعی در شهرستان‌های و جراید روز گذاشت.

گذری بر علاقة التجرید*

این شرح بظاهر مفصّل‌ترین شرح فارسی موجود کتاب تجرید خواجه نصیرالدین طوسی است که این علّامهٔ حکیم به رشته تحریر در آورده است،[1] نثر این کتاب که حکایتگر پایان دوران عصر صفوی است متأثر از واژه‌های عربی بود و گاه بعینه از ترکیب‌های عربی در آن استفاده شده است، این شرح دارای ویژگی‌های زیر می‌باشد:

۱ ـ دیباجهٔ کتاب با قلمی استوار با بهره از صنعت براعت استهلال آغاز شده که در طیّ آن بیشتر مآخذ فکری مؤلف بیان شده است.

۲ ـ این شرح بر اساس *کشف المراد* علاّمه حلّی تنظیم گردیده است و با عنایت به شروح دیگر تکمیل شده است، نویسندهٔ شرح در پایان دیباجه گوید: «و چون اکمل فضلاء، اعنی علامة العلماء فی العالم علامه حلّی ـ قدس اللّه نفسه القدّوسی ـ این متن را نزد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ خوانده و به طریق شیعه شرح نموده، اکثر موافق شرح او اوّلاً شرح شد و ثانیاً از شروح دیگر قدری که مناسب دانست ذکر نمود». از همین رو در جاهای گوناگون وی به ترجمه عبارات علّامه پرداخته[2] و سپس با توجّه به ایضاح متن با بهره از شروح مختلف و بدون ورود به جدال‌های مختلف به شرح خود همّت

*. این کتاب نخستین بار بطور مشروح توسّط علامه متتبع حضرت آیة اللّه سیّد محمّد علی روضاتی در *فهرست کتب خطی* / ۱۵۷ معرفی گردیده است.

۱. دیباچه کتاب و اشاره به کتاب‌های دیگر مصنّف همچو *مقیاس القبسات* و *نظم الفیه* و عبارت‌هایی همچو «جد داعی السید الامجد میر سیّد احمد» یا «جد داعی ثالث المعلمین» علاوه بر ادعای صاحبان تراجم گوناگون، به تمامی گویای انتساب این شرح به وی می‌باشد.

۲. در برخی از موارد ترجمهٔ وی آنچنان تحت اللفظی است که جهت فهم مطلب مجبور گشتیم عین عبارت علامه را در پاورقی ذکر کنیم.

گمارده است.

۳ـ وی پس از شرح علاّمه حلّی، به شرح قدیم و جدید تجرید نظر داشته و گاه فقط به شرح قدیم اکتفاء نموده است[۱].

۴ـ با توجه به کلّ اثر حاضر، در بین شروح تجرید، نگارش‌های زیر مورد نظر وی بوده است: شرح اصفهانی[۲]، شرح ملاّعلی قوشجی،[۳] حاج محمود نیریزی،[۴] شارح بهشتی[۵] و حاشیه میر سیّد شریف جرجانی بر شرح قدیم.

۵ـ در پاره‌ای از موارد شارح، شرح خود را با بهره از یک شرح، همچو اصفهانی یا علامه حلّی، سامان داده است.

۶ـ وی به نقل آرای شرّاح گوناگون بسنده ننموده و در موارد گوناگون ـ همچو قوشجی ـ به نقد آنها پرداخته است.

۷ـ شارح در چند مورد به نظریه‌های خاص خود اشاره نموده است، همچو بطلان عدم تناهی و چگونگی ابصار.

۸ـ مصنّف در شرح عبارت‌های تجرید به نسخه‌های مختلف آن نظر داشته، و در پاره‌ای از موارد به شرح آن بر اساس نسخه‌های مختلف اشاره کرده است (ص ۵۴،۱۹۴و...). در برخی موارد به شرح مفصّل متن با توجّه به آرای گوناگون همت گمارده است، همچواحتیاج ممکن به مؤثّر، اقسام

۱. بنگرید بخش فهرست اعلام و فرق، مدخل قوشجی و اصفهانی.

۲. که در بسیاری جای‌ها از وی «صفهانی» و در برخی موارد «صفاهانی» تعبیر شده است.

۳. از وی به «ملاّعلی» تعبیر شده است.

۴. در جای‌های گوناگون از وی به «حاج محمود» و از شهرت وی به «نیرزی» تعبیر شده که در متن اصلاح شده است. وی از شرح حاج محمود به روایت جد خود میرداماد، آن را بهترین شرح دانسته است که به اظهار وی نسخه وی نسخهٔ مغلوطی بوده است.

۵. از معاصران علامه حلّی و دارنده شرح *تفرید الاعتقاد*

وحدت، بحث برهان تطبیق در ابطال تسلسل، و تحلیل ترکیب عقلی (صص ۱۴۶، ۱۹۹، ۲۵۹)

۹ ـ در موارد متعدّدی وی با استفاده از کتب اجداد خود همچو میرداماد و میر سیّد احمد علوی به تحلیل مباحث پرداخته است. (صص ۳۹، ۱۰۵، ۲۰۷، ۳۵۶، ۶۸۱ و...)

۱۰ ـ مصنّف ما گر چه در پایان دورهٔ صفوی می‌زیسته ولی هیچگونه تأثری از آراء حکمت متعالیه صدرایی در وی وجود ندارد و در مواردی نیز ـ همچو اتحاد نفس عاقل با عقل فعال ـ بدون اشاره‌ای به حکمت متعالیه به نقد آن پرداخته است.[۱]

۱۱ ـ وی چنان که خود در مقدمه کتاب گفته، به بخش امامت نظر خاصّی داشته، و از همین رو به شرح مبسوط این مقصد پرداخته است.

نسخه‌های اساس تصحیح:[۲]

در تصحیح اثر حاضر از سه نسخهٔ زیر بهره بردیم:

۱ ـ «ن» نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش: میکروفیلم ش ۲۸۰۲، قطع وزیری ۲۲ سطری، به خط نسخ خوش محمّد هاشم که در پایان بخش الهیات تاریخ ۱۱۱۷ هـ. ق رقم خورده است. نسخهٔ حاظر نسخه‌ای بر گرفته از خطّ مؤلّف می‌باشد که خود مؤلّف اضافه‌های بسیاری در حواشی آن و بین

۱. وی فقط در دیباچه کتاب به شواهد الربوبیه صدرا با براعت استهلال اشاره نموده است.

۲. نگارندهٔ این سطور بیش از شش سال پیش بخشی از این کتاب و کتاب شرح *تقدمة تقویم الایمان* میرداماد را تصحیح نمودم، که متأسفانه ناشرِ کتاب دوّم، آن را بدون اجازه به طور محرّف چاپ نمود و از عودت یادداشت‌های نگارنده بر این کتاب استنکاف نمود لذا ناچار گشتم، کلّ کار را از اول آغاز نمایم و همین امر سبب تأخیر در چاپ کتاب گردید.

سطور بدان افزون ساخته است و به منزلۀ امّ تمام نسخه‌های موجود از این کتاب می‌باشد. نسخۀ حاضر به واسطۀ سهل‌انگاری در کتابخانه، آب دیده[1] و پس از ورق ۵۴ آن بیش از پنجاه برگ آن در مقایسۀ بامیکروفیلم بر جای مانده از آن ـ که متأسفانه تقریباً فاسد شده ـ مفقود گردیده که در مجموع خسارت جبران‌ناپذیری بدان وارد گردیده است.

نسخۀ حاضر، اساس تصحیح قلمداد شده و شمارۀ برگه‌های آن بر اساس میکروفیلم بر جای مانده از آن با ستاره‌ای قبل از آن در طول متن مشخص گردیده است.

۲ ـ «م» نسخۀ کتابخانه مرحوم آیة اللّه مرعشی نجفی، ش ۶۵۲۲، قطع وزیری بزرگ ۲۲ سطری به خط نسخ بدون نام کاتب، تاریخ کتابت آن در پایان بخش الهیات ۱۱۲۱ هـ. ق و در پایان یوم الجمعه، ۱۵ شهر صفر المظفر سنة ۱۱۲۰ رقم خورده که اگر تاریخ اخیر درست باشد کاتب بخش نخستین آن را دیرتر تحریر کرده است.

نسخۀ حاضر پس از نسخۀ پیشین یکی از بهترین نسخه‌های این کتاب است، چه مواضع گوناگونی از آن نیز مورد بازبینی مؤلّف قرار گرفته[2] و بر آن عباراتی افزوده و در موارد نادری کاسته است و در چند جای از حواشی آن کلمۀ«بلغ» به چشم می‌خورد. آغاز و انجام برگه‌های این نسخه نیز در تصحیح حاضر مشخّص شده است.

لازم به ذکر است که نسخۀ حاضر همان نسخه‌ای است که علامه متتبّع حضرت آیة اللّه سیّد محمّد علی روضاتی در فهرست کتب خطی، صص

---

۱. صفحه‌های متعدّدی از نسخۀ به واسطه نفوذ آب در آن تخریب شده، مرکّب آن محو گردیده و در پاره‌ای از جایها به هم چسبیده است.

۲. بیشتر این موارد در نیمه دوم کتاب و پس از بخش امامت است.

۱۵۷-۱۶۹ شناسانده است و بنابر آنچه که در آن جا آمده، این نسخه از نسخه‌های خانوادگی فرزندان مؤلّف بوده که به ترتیب در اختیار محمّد رحیم کبیر، میر سیّد عبداللّه بود و سپس در ملکیت حاج میرزا ابوالقاسم موسوی زنجانی و بالاخره در دست مرحوم میرزا سیّد محمّد هاشم روضاتی قرار گرفته است.

۳ ـ «الف»: نسخه کتابخانهٔ دانشکده الهیات تهران، ش ۱۵۰ ج، قطع وزیری ۲۲ سطری، با دو نوع تحریر؛ بخش نسخ مشتمل بر امور عامّه و نبوت تا اواسط معاد[۱] بدون نام کاتب، و بخش نستعلیق به خطّ محمّد علی غلام که در پایان بخش الهیات آمده: «تمّت[۲] الکتاب بعون الملک الوهاب فی یوم السبت ۱۴ شهر محرّم الحرام سنة ۱۱۲۲ کتبه ابن اصلان محمّد علی غلام».

از این نسخه به عنوان کمک در تصحیح، بر اساس دو نسخه فوق بهره جستیم.

چگونگی تصحیح:

با توجّه به چگونگی نگارش خط نسخ این سه نسخه ـ چنان که از تصاویر پیوست آن مشهود است ـ کاتب خطّ نسخ این سه نسخه یک نفر است که در طی چند سال به سه تحریر از آن مبادرت نموده است و چنان که گذشت نسخهٔ اول کامل‌ترین نسخهٔ موجود از این کتاب می‌باشد که پاره‌ای از حواشی‌های اضافهٔ شدهٔ در آن، در متن نسخهٔ دوم و سوم واقع شده است، و

۱. تا برگ ۲۸۵، قبل از مسألهٔ ثامنه در انقطاع عذاب اصحاب کبایر

۲. کذا

از این رو چنین برمی‌آید که نسخهٔ اوّل نسخهٔ خاصِّ مؤلّف بوده که تا اواخر عمر مطالب خود را بدان ضمیمه می‌نموده که در اواسط کار نسخه‌های دوم و سوم از روی آن سامان داده شده است، ولی نکته در خور توجه این است که نسخهٔ سوم با جدید بودن آن در بردارنده پاره‌ای از اضافه‌های مؤلّف است که در نسخهٔ دوم نیست و در بردارنده اضافه‌های بخش امور عامّه نسخهٔ دوّم می‌باشد از این رو شاید از روی نسخهٔ حدّ واسط دیگری تحریر شده باشد.

در هر صورت با توجّه به نکات فوق با اساس قرار دادن نسخهٔ اول تمام اضافه‌های وارد در حواشی آن و نسخهٔ دوم را به متن ضمیمه ساختیم و در موارد معدودی که نسخهٔ سوم دارای تصحیحاتی بوده و بـه سیاق عبارت مناسب‌تر بود از آن بهره بردیم و در انتها با بهره از رسم الخط رایج، متن را یک دست ساختیم.(۱) از آن رو که تمام شرح این کتاب ناظر بر *کشف المراد* علامهٔ حلّی بود در پایان تمام عبارات تجرید شمارهٔ صفحهٔ شرح عـلامه را جهت سهولت مراجعه در پاورقی ذکر نمودیم.(۲)

در پایان بر خود لازم می‌دانم در آغاز از راهنمایی‌های گرانمایه حضرت آیت اللّه سیّد جعفر میردامادی (حفید مؤلف) بویژه در ارائه پاره‌ای از اسانید خطی و تاریخی جهت تـدوین مـقدّمه تشکّـر نـموده و سـپس از فـضلای

---

۱. از این رو در رسم الخط همزه تصرّف گردید و از صورت رایج آن‌ها استفاده گردید ـ همچون قائم به جای قایم، قائل به جای قایل، جزیی به جای جزئی و غیره ـ و اسم‌های مختوم با هـا بـا جـمع فارسی «ها» ـ مثل قافلها به جای قافله‌ها، گفتها به جای گفته‌ها و... به صورت امروزین تبدیل شد و جهت سهولت در خواندن اسم نیرزی به نیریزی، صفهانی به اصفهانی تبدیل گردید، زیرا در پاره‌ای از جای‌ها که به خطّ مؤلّف نیز می‌باشد پاره‌ای از غلط‌های رسم الخطی ـ همچو جذوه به جای جزوه، هزیان به جای هذیان ـ به چشم می‌خورد.

۲. تمام این ارجاعات براساس چاپ اول نسخهٔ جامعهٔ مدرّسین قم به تـصحیح آیـة اللّـه حسـن زادهٔ آملی می‌باشد.

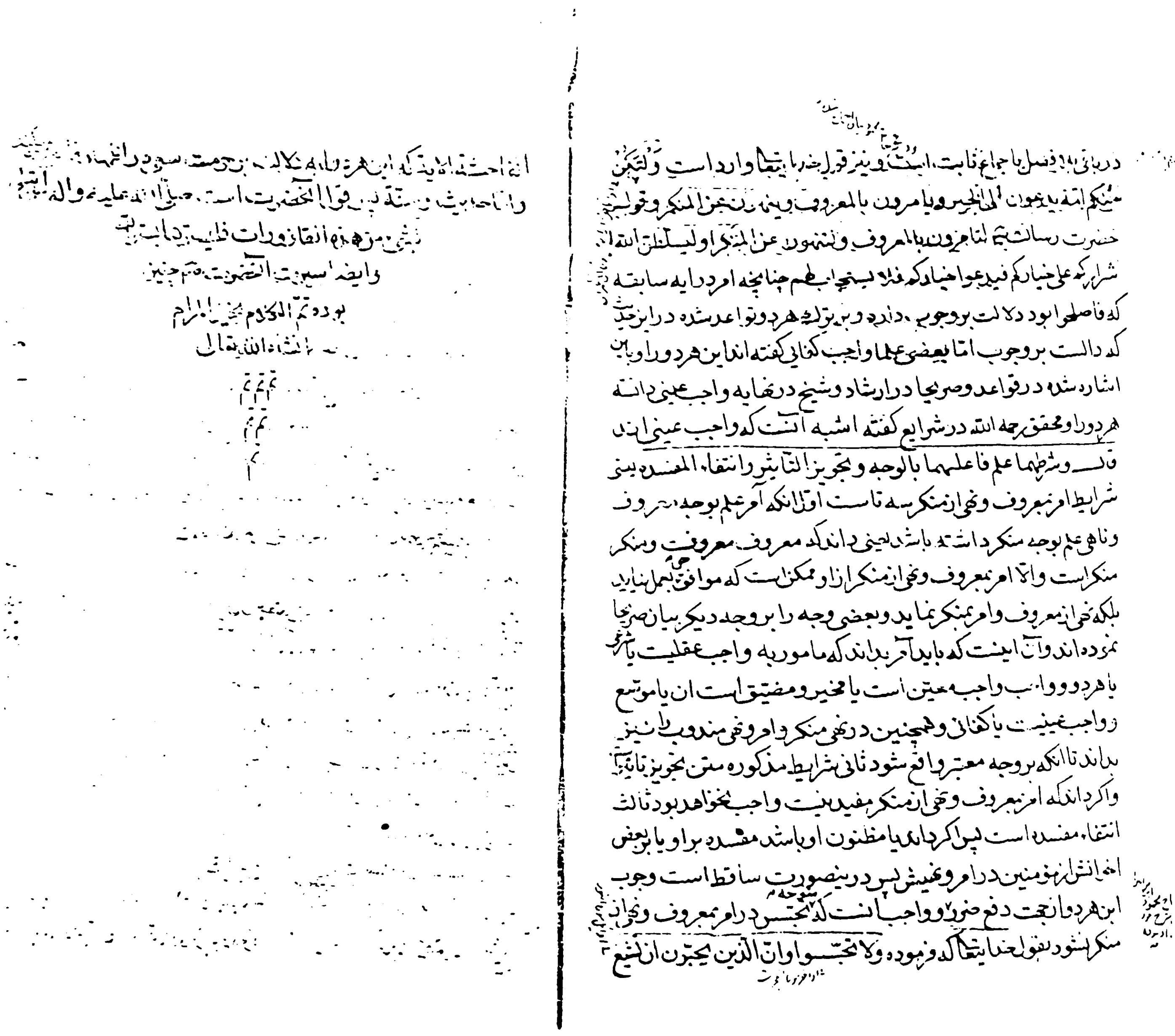
گرانمایه آقایان محمّد هرتمنی، محمّد شریعت و مرتضی جنتیان که در امر نمونه‌خوانی و حروفچینی با راهنمایی‌های سودمند خود به بهبود ایـن اثـر همّت ورزیدند، تشکر و قدردانی نمایم؛ ولله درّهم.

حامد ناجی اصفهانی

۱۳۷۷/۱/۱۸

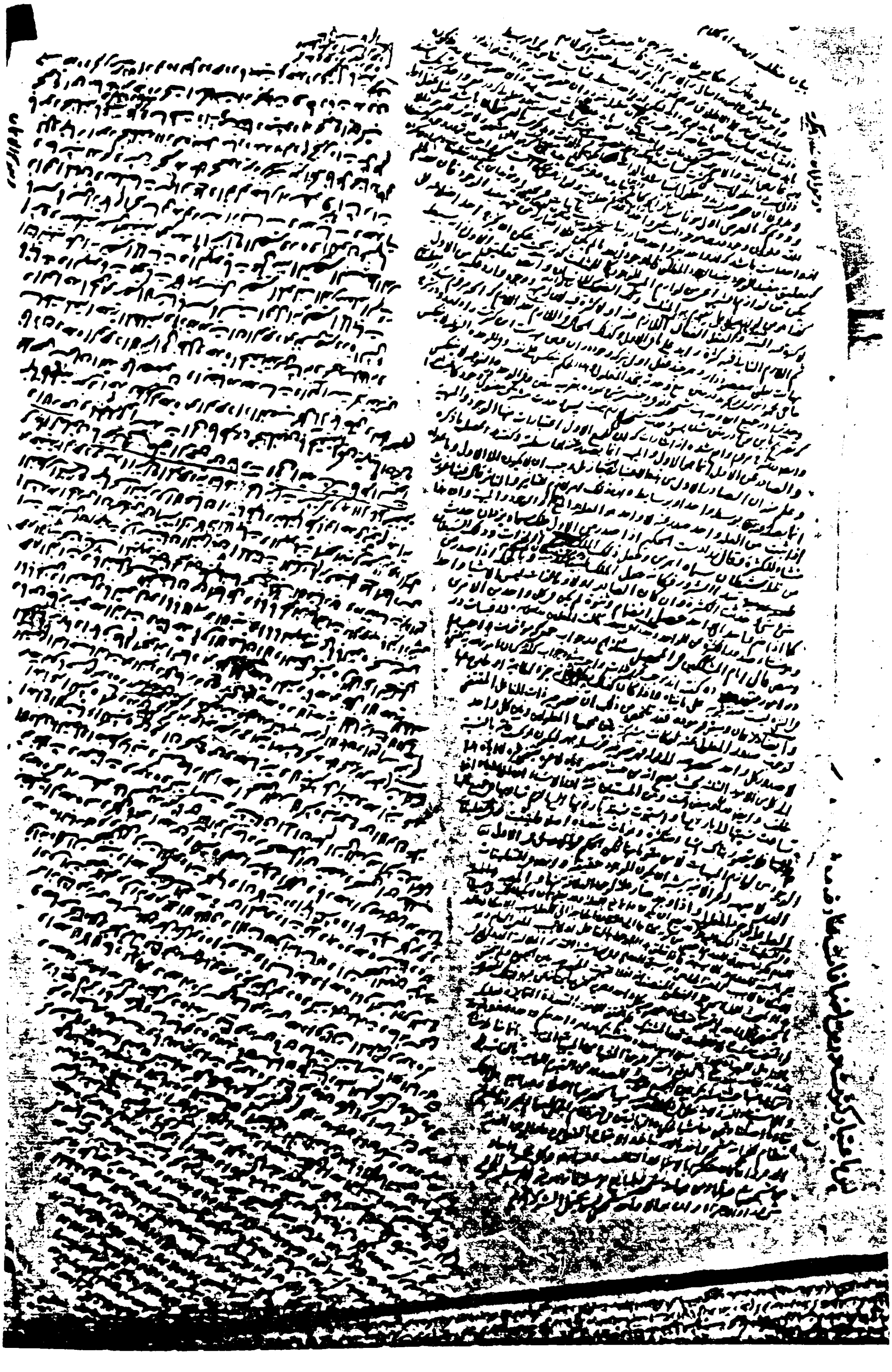
بسم الله الرحمن الرحیم
حمد و سپاس بیقیاس حکیمی را که بتجرید علایق جسمانیه و تهذیب اخلاق ایمانیه راه صراط المستقیم ابواب
جنان و سواد العین بصیرت اعیان اهل جنان و کحل الجواهر بینایی و عرفان و بحکمة العین مردمک
دیده مردمان و باعث هدایت بمطالب عالیه و فهم کنوز رموز و اشارات الهیه و استغاثه
رواشح سماویه و ظهور لطایف غیبیه و طریق تحصیل شرح مقاصد و مواقف غیر متناهیه
و افق المبین مطالع ایماضات و اشراقات جذوات موسویه و قبسات اطوار طور ربه
و شارع النجات شفای قلوب صدور بانفاس عیسویه گردانید و صلوة و سلام بر مسلم
سلم سمای عرش حکمت رسالت و ایقان و نبراس الضیاء سواد مجموعه عالم امکان و تمام
ایوان اولی الایدی اعتضاد و تقویت و اتقان محمد نبیه النبیه المبعوث علی الانس و الجان و آل و اهل
بیت آنحضرت که شواهد ربوبیه و تتمه تقویم الایمان نبویه و مجلسان منصب التوح جلسه
الملکوت سابقان مقربان و عروة الوثقای سبع شداد فاتحه کلام الله الفرقان اند اما
بعد چون خاطر جمعی از اخوان صفا و متالهین اهل تجرید بترجمان کشادی ابواب ابزار در
جواهر و اعراض حکمت و کلام از خرده بینی خود متوجه ترجمان جمانه متن تجرید الاعتقاد بود و بتجرید
خریده آن بشوق تمام راغب و بشوق کلام خاطب بودند لهذا کمیت قلم از سر بهت و کشش قلبی قطره
روی براه انداخته مشق سیاه دلی پیروی کرده با ابله پا بدست یاری انامل تفکر پا از اندازه
خود بیرون گذاشته یکقلم دامن سعی بر کمر زده از سر تعجیل دل داده این معنی را بنظم آورده و پا یکی
ساخته در میدان نقش جهان منطق و بیان هفت اقلیم عالم خط و چهار سوق سطح مربع صفحه
و سوق بیدای [illegible] کلام [illegible] رغبت [illegible] کشیده داشت سیما در وادی ایمن مبحث امامت خلیفه
علویه و علو منزله امیر النحل یعسوب المؤمنین و وارث علوم النبیین باب مدینه علم و مرسای سفینه
علم صلوات الله و سلامه علیه که مشتمل بر آیات و احادیث علوی رتبت علوی نسبت که سید
کلام و کلام سید انام است و قلم رهنمون صفحه اش در این باب قلم و علیکم [illegible] بخش شکرگزار
شکرستان این متن متین گشته و همدان حقیقت بین نصیر الملة و الدین رحمه الله از جهت استحکام

آغاز نسخه ن


در بیان [illegible] فصل باجماع ثابت است و نیز قول خدا بیتعالی وارد است ولتکن
منکم امة یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینهون عن المنکر و قول
حضرت رسالت پناه لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنکر او لیسلطن الله
شرارکم علی خیارکم فیدعوا خیارکم فلا یستجاب لهم چنانچه امر در ایه سابقه
که فاصله بود دلالت بر وجوب دارد و بر ترک هر دو توعد شده در این حدیث
که دالست بر وجوب اما بعضی علما واجب کفائی گفته اند این هر دو را و باین
اشاره شده در قواعد وصریحا در ارشاد وشیخ در نهایه واجب عینی دانسته
هر دو را ومحقق رحمه الله در شرایع گفته اشبه آنست که واجب عینی اند
قال وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجویز التاثیر وانتفاء المفسدة یعنی
شرایط امر بمعروف ونهی از منکر سه تاست اول آنکه آمر علم بوجه معروف
وناهی علم بوجه منکر داشته باشد یعنی داند که معروف معروفست ومنکر
منکر است والا امر بمعروف ونهی از منکر از او ممکن است که موافق جهل نماید
بلکه نهی از معروف وامر بمنکر نماید وبعضی وجه را بر وجه دیگر بیان صریحا
نموده اند وآن اینست که باید آمر بداند که مامور به واجب عقلیست یا شرعی
یا هر دو و واجب واجب معین است یا مخیر ومضیق است یا موسع
و واجب عینیست یا کفائی وهمچنین در نهی منکر وامر ونهی مندوب را نیز
بداند تا آنکه بر وجه معتبر واقع شود ثانی شرایط مذکوره متن تجویز تاثیر است
واگر داند که امر بمعروف ونهی از منکر مفید نیست واجب نخواهد بود ثالث
انتفاء مفسده است پس اگر داند یا مظنون او باشد مفسده بر او یا بر بعض
اخوانش از مؤمنین در امر ونهیش پس در اینصورت ساقط است وجوب
این هر دو بجهت دفع ضرر و واجب است که تجسس در امر معروف ونهی از
منکر نشود بقول خدا یتعالی که فرموده ولا تجسسوا وان الذین یحبون ان تشیع

[illegible]
بوده تم الکلام [illegible]
ان شاء الله تعالی

انجام نسخه ن



اضافات مؤلف بر نسخه ن

کتاب [illegible] تجرید من تصنیف [illegible]
محمد [illegible] بن علی الحسینی

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد خدایرا که بتجرید علایق جسمانیه و تهذیب اخلاق ایمانیه را صراط
المستقیم ابواب جنان و سواد العین بصیرت اعیان اهل جنان و کحل الجواهر
بیان عرفان و حکمت العین مردمک دیده مردمان و باعث هدایت بت
عالیه و فهم کنوز رموز و اشارات الهیه و استغاثه بدوایر سماویه و
ظهور لطایف غیبیه و طریق تحصیل شرح مقاصد و مواقف غیر متناهیه
و افق المبین مطالع ایماضات و اشراقات جذوات موسویه و قبسات
انوار طوریه و شارح النجات شفای قلوب صدور بانفاس عیسویه کرد
و صلوة و سلام بر مسلم سلم سمای عرش حکمت رسالت و ایقان و نبراس
الضیای سواد مجموعه عالم امکان و خاتم [illegible] ولی الابد اعتقاد [illegible]
و اتقان محمد بن عبد الله النبی المبعوث علی الانس و الجان و اهل بیت آنحضرت
که شواهد ربوبیه و تقدمه تقویم الایمان نبویه و مختاران قبس المشرق
خلقه الملکوت سابقان مقربان و عروة الوثقای سبع شداد و فاتحه کلام
الله الفرقان اما بعد چون خاطر جمعی از اخوان صفا و متأملین افاضل تجرید
بترجمه [illegible] و ابواب بازار جواهر و اعراض حکمت و کلام از خرده بینی خرد متوجه
ترجمان جانانه متن تجرید الاعتقاد بود و تجرید خریداران بشوق تمام راغب و مشتاق
بالکلام خاطب بودند لاجرم کمیت قلم از سر مدد و کشش قلبی و قطع روزی [illegible] انداخته
مشوش ساده دلی بروی کرده با ابله یا بدست یاد [illegible] تفکر با ازانداز خود بیرون
گذاشته یکقلم دامن سعی بر کمر زده از سر تعجیل داد داده این معنی شده [illegible]
بکر ساخته در میدان نقش جان منطق و بیان و منشأ [illegible]
سوق سطح مرتع صفحه و سوق بیدای بادیه کلام رقیه رغبت بر آن کشیده [illegible]
سیماء در وادی ایمن مبحث امامت علیه علویه و منزله امیر النحل یعسوب المؤمنین

آغاز نسخه م

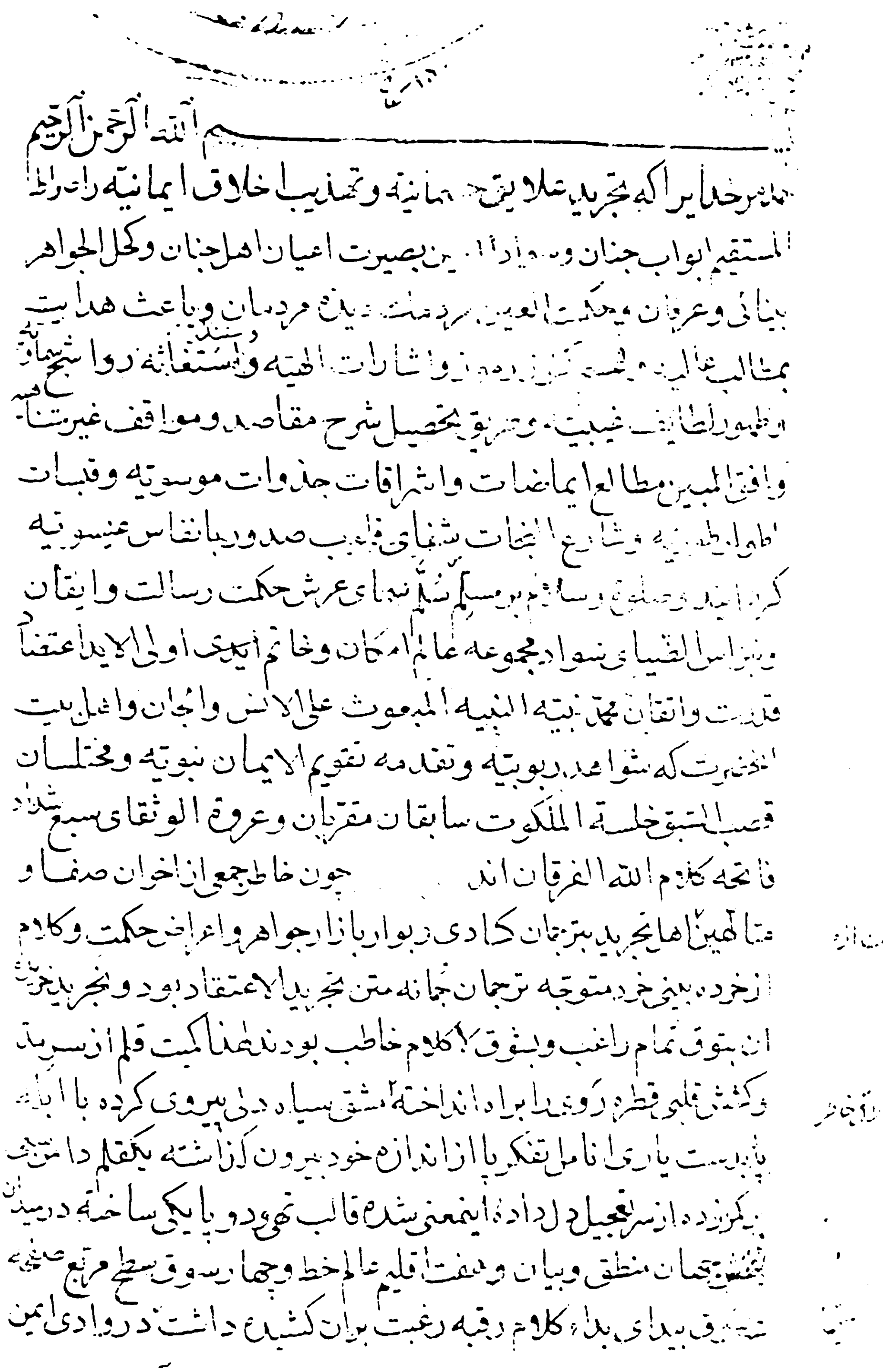
ونهی از منکر از او ممکن است که موافق حق بعمل نیاید بلکه نهی از معروف و امر
بمنکر نماید و بعضی وجوه آن بر وجه دیگر بیان صریح نموده اند و آن اینست
که باید امر بدانند که مأمور به واجب عقلیست یا شرعی یا هر دو و واجب
واجب معین است یا مخیّر و مضیّق است آن یا موسّع و واجب عینیست
یا کفائی و همچنین در نهی منکر و امر و نهی مندوب لیکن بدانند تا آنکه بر نهج
معتبر واقع شود و ثانی از شرایط مذکوره متن تجویز تأثیر است و اگر داند که امر
بمعروف و نهی از منکر مفید نیست واجب نخواهد بود و ثالث انتفاء مفسده
است پس اگر داند یا مظنون او باشد مفسده بر او یا بر بعضی اخوانش از
مؤمنین در امر و نهیش پس در این صورت ساقط است وجوب این هر دو
از جهت دفع ضرر و حاج محمود این مراتب را در شرح خود ایراد نموده و
واجب است که متوجه تجسس در امر بمعروف و نهی از منکر نشود بقول
خدای تعالی که فرموده و لا تجسسوا و ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة
الآیة که این هر دو آیه دلالت بر حرمت سعی در اظهار فاحشه
میکند و اما احادیث و سنة پس قول آنحضرت است انما
«من ابتلی بشیء من هذه القاذورات فلیسترها
بستر الله و ایضا سیرت آنحضرت
صلی الله علیه و آله چنین بوده
الکلام تخیر [illegible]
ان شاء الله تعالی
شد

[illegible]

[illegible]

۰۱۲

انجام نسخه م

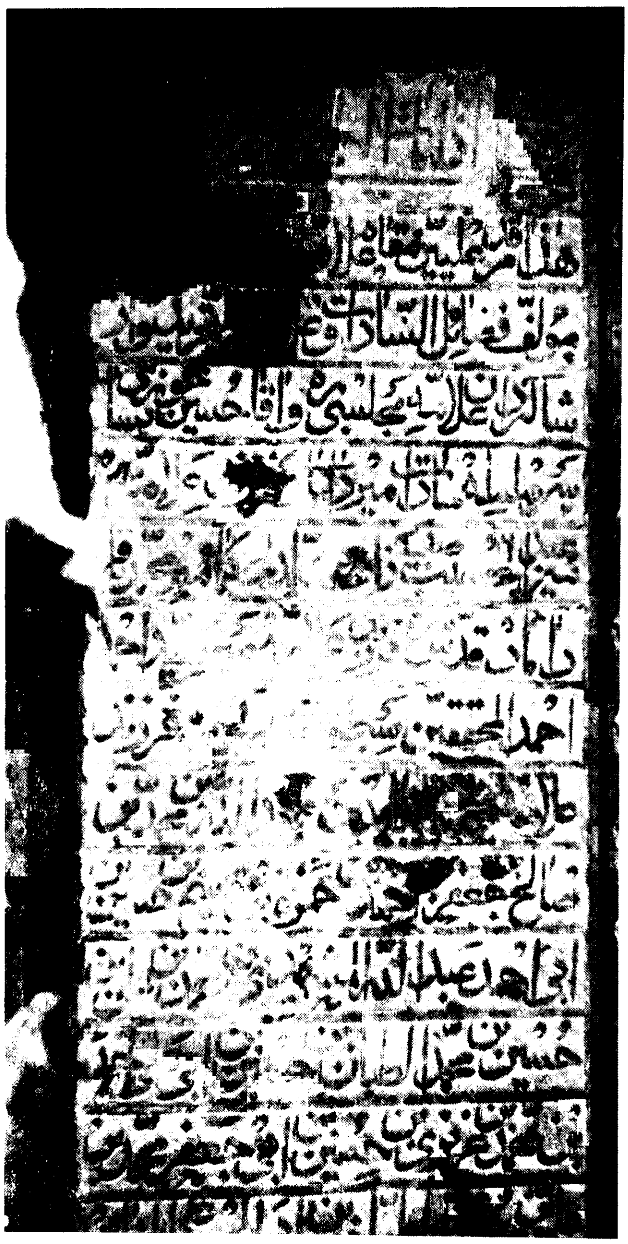


آغاز نسخه الف

تخصیص مدعا با عموم دلیل از دأب دقیقه سبحان نیست وکلام قدوه عبارت تجرید محمول بر تحقیق چنانچه متوجه بیان آن در حواشی وتعالیق شرح تجرید شده ایم واما جواب از این شبهه آنست که اینجا مسلم اراده وحکم حق تعالی باشد باید که اصلح باشد وکافر مفلس که مبتلا بعذاب جحیم خواهد بود لازم آنست که اختیار راه راست ننموده است واین فعل واجب نیست بلکه آنچه فعل واجب تعالی نظر با اوست حسن است مثل آنکه وجود وعقل وقدرت وارادت وحیات باو داده واکتفا بآن ننموده رسول بآن فرستاده ظاهر است که مانند این کرده های بغایت نیکوست واصلح نظر بحال او در دنیا وآخرت وعدم آن از جهت سوء اختیار اوست نه فعل کرده حق تعالی اگر او خلاف اصلح کرده باشد وبالجمله کرده های حق تعالی نظر بهر بنده آنست که رعایت حال نموده هیچ دقیقه از مصالح دنیا وآخرت او واموت تمایز خواه آن مصالح داخلی باشد وخواه خارجی چنانچه مقتضای کریمه وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا واما جواب شبهه ثانی آنست که اعیان ممکنات قابلیت آنچه دارند در ایشان ظاهر میگردد و زیاده ونقصان در آن محالست همچنانکه سلب زوجیت از اربعه ونقصان آن از ثلاثه وزیادتی آن بر خمسه محالست که اقتضاء اعیان بقابلیات از لوازم ذات ایشانست وثبوت علمی ایشان لازم ذات حق نه صادر باختیار چه وصفات حق را مدخلیت چنانچه سابقا اشاره بآن رفته وظهور ایشان بوجود ومحض اختیار ذات تعالی تقریر کرده لیکن بخاطر میرسد که اگر چنین گفته شود ظاهرا اصوب واقرب میشاید که موافق حکمت ومصلحت آنچه خیر بوده وبایست بفعل آید از واجب بفعل آمده وبعضی امور بعباد نیز بمصلحت گذاشته شده تا مطیع وعاصی معلوم شود ومجبور نباشند واگر خواهد بقدرت کامله تغیر آنها ممکنست چنانچه در معجزه انبیا عصی داده وآتش نمرودی گلشن نعمانی گشته لیکن هرجا مصلحت باشد آن میشود واربعه وخمسه را اولا این نحو نموده که متغیر وتنوع وفرد نشوند وهرچه را خواسته لوازم ذلک داده لیکن نه هر فرد از مخلوقات را چنین نموده چنانچه کفر را الزام ننموده وایمان را بمومن جبرا نداده وعصمت در انبیا وائمه علیهم السلام جبرا نیست بلکه بنا بر حکمت منزهه از اکل وشرب واعمال آبا در اوقات حسنه وباعتدال مزاج وترکیب خاص عناصر وحکمت بالغه اولیه چنین نطفه از بنی نوع انسانی منعقد میشود وعلم الهی محیط آنها میباشد لیکن آبا مجبور وممنوع در آن نبوده اند که بد از او وخوب از او باشد امر بین الامرین است

ذلک تقدیر العزیز العلیم واحتیاط در تحریر شرح از ادب ومنافی عقل میباشد بحوری که ما شبهه تصور نموده تمت الکتاب بعون الملک الوهاب فی یوم الجمعة شهر محرم الحرام سنه ۱۱۲۰ کتبه ... محمد ...

انجام نسخه الف



نمایی از سنگ مزار مؤلف

علاقة التجريد

در شرح تجريد الاعتقاد

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد[1] مر خدای را که *تجرید* علایق جسمانیّه و *تهذیب اخلاق* ایمانیّه را *صراط المستقیم* ابواب جنان، و *سواد العین* بصیرت اعیان اهل جنان، و *کحل الجواهر* بینایی و عرفان، و *حکمت العین* مردمک دیدهٔ مردمان، و باعث هدایت به *مطالب عالیه* و فهم کنوز رموز و *اشارات الهیّه* و استنزال[2] *رواشح سماویّه*، و ظهور *لطایف غیبیّه* و طریق *تحصیل شرح مقاصد* و *مواقف* غیر متناهیه، و *افق المبینِ مطالع ایماضات* و اشراقات *جذوات* موسویّه، و *قبسات* اطوار طوریّه و *شارع النّجات شفای* قلوب صدور به انفاس عیسویّه گردانید.

و صلاة و سلام بر مسلّم *سلّم سمای* عرش حکمت رسالت و

---

۱. این خطبه که در آن مؤلّف علاّمه به صنعت براعت استهلال تمسّک جسته در بردارندهٔ نام کتاب‌های زیر است: تجرید خواجه نصیر طوسی، *تهذیب اخلاق* ابن مسکویه، *صراط مستقیم* میرداماد، *سواد العین* شمس الدین خفری، *کحل الجواهر* میر سید احمد علوی، حکمت *العین* نجم الدین کاتبی، *مطالب عالیه* امام فخر رازی، *اشارات الهیه* ابوحیان توحیدی، *رواشح سماویه* میرداماد، *تحصیل* بهمنیار، شرح *مقاصد* تفتازانی، *شرح مواقف* میر سید شریف جرجانی، *افق المبین* و *ایماضات* و *تشریقات* و *جذوات* و *قبسات* و *نبراس الضیاء* میرداماد؛ *مطالع* قاضی ارموی، شارع *النجاة* میر عبدالحسیب، شفاء ابن سینا، *سلم السماء* غیاث الدین کاشانی، شواهد ربوبیه ملاّصدرا، *تقدمه تقویم الایمان* و *خلسة الملکوت* و *سبع شداد* میرداماد و *عروة الوثقی* و *لطایف غیبیه* میر سید احمد علوی.

۲. ن: م ، الف: استغاثه

ایقان[١] و *نبراس الضّیای* سواد مجموعه عالم امکان، و خاتم ایدی[٢] اولی الاید اعتضاد قدرت و اتقان محمّد، نبیّه النَبیه. المبعوث علی الانس و الجان؛ و اهل بیت آن حضرت که **شواهد** ربوبیّه و **تقدمهٔ تقویم** الایـمان نبویّه و مختلسان قصب السّبق **خلسة** الملکوت سابقان مقرّبان، و **عروة** *الوثقای* سبع **شداد** فاتحه کلام اللّه الفرقان‌اند.

امّا بعد چون خاطر جمعی از اخوان صفا و متألّهین با هدایت از[٣] اهل تجرید به ترجمان کسادی و بَوار[٤] بازار جواهر و اعراض حکمت و کلام از خرده‌بینی خرد متوجّه ترجمان جُمانهٔ[٥] متن **تجرید الاعتقاد** بود و تجرید خریده آن به توق[٦] تمام راغب و به شوق لاکلام خاطب بودند، لهذا کُمیت قلم از سرِمدّ و کشش قـلبی قـطرهٔ روی را بـه راه انداخته و[٧] مشق سیاه دلی پیروی کرده، با آبلهٔ پا به دستِ یاریِ اناملِ تفکّر پا از اندازه خود بیرون گذاشته، یک قلم دامن سعی بر کمر زده از سر تعجیل دل داده این معنی شده، قالب تهی و دو پا یکی ساخته، در میدان نقش جهان[٨] منطق و بیان و هفت اقلیم عالم خطّ و چهارسوق سطح مربّع صفحه و سوق بیدای بداء کلام رقبهٔ رغبت بر آن کشیده داشت، سیّما در وادی ایمن مبحث امامت علیّه علویّه و علوّ مـنزله امیر[٩] النّحل، یـعسوب[١٠] المـؤمنین [ب - ١] و وارث عـلوم النّـبیّین

---

١. اشاره به عرش الایقان میر عبدالحسیب

٢. الف: - ایدی

٣. ن : - با هدایت از

٤. بَوار: کساد

٥. جمانه: یک دانه مروارید

٦. توق: توغ، رایت، عَلَم

٧. م : + و از او راه خاطر

٨. نام میدان مشهوری در اصفهان

٩. الف: میر

١٠. یعسوب: بزرگ قوم، زنبور پیش قراول

باب مدینه علم و مرساة[1] سفینهٔ حلم ـ صلوات اللّه و سلامه علیه ـ که مشتمل بر آیات و احادیث عِلوی رتبت عُلوی نسبت که سیّد کلام و کلام سیّد انام است و قلمرو زمین صفحه‌اش در این باب قلمرو علیشکر[2] حلاوت بخش شکرگذاران شکرستان این متن متین[3] گشته، و همه دان[4] حقیقت بین، نصیر الملّة و الدّین ـ رحمه اللّه ـ از جهت استحکام /*ب/۱/ و استوای اسطوانهٔ دین معانی وجیهه و نکت دقیقه را به صورت شیرین به وجهی به طاق بسیط این بستان رفیع البنیان از نوک قلم مصوّر نموده که در دل سنگین بیستون مخالفین، چون تیشهٔ کوهکن مؤثّر است؛ و طوطی ناطقه را بـه شیرین کلامی خامه و به لسانِ کلکِ نی شکر مذاق خوشخرام در طی این[5] اندیشه به نحوی متنطّق و متمطّق[6] ساخته، که قصب السّبق از مضمار تحریر این مقصد اقصی ربوده است؛ و صاحبانِ تجرید به اعتقادِ قلبی و نیّتِ باطنی چون نی کمربسته در هواداری دوازده مقام بلند آوازهٔ علوی رتبهٔ حسینی نِتاج مبحث امامت آن به طریق راست و شیوهٔ مستقیم با هم همدم و قانون گشته‌اند.

بناءً علیه داعی ابن عبدالحسیب الحسینی «محمّد اشرف» با کثرت غموم و عوایق که در این جزء زمان از امور عامّه است نسبت به عموم خلایق و عدم ملکه و مادّه به این معنی موافق به صورت شرح

---

۱. مرساة: لنگر کشتی

۲. کذا، شاید بتوان وجهی برای آن بیان نمود.

۳. ن: ـ متین

۴. نسخه‌ها: همدان

۵. ن ، الف: ـ در طی این

۶. مخ: چشیدن به زبان. متمطّق: متذوّق، با مهارت، با سلیقه

بسطِ بساط خرده‌فروشی بیان معانی دقیقه بدیع این متن را به احسن وجهی بی خود فروشی مصوّر کرد، و بنابر مناسبت علاقهٔ خاطر ملتمسین این تعلیقات و تسمیهٔ متن که مشتمل بر مسایل علم کلام و منتظم با حصر الفاظ به أبلغ نظام است مسمّی به «*علاقة التجريد*» گردانید.

و پر ظاهر است که الفاظ هر چند نسبت به شموس معانی غمامه و عمامه‌اند، لیکن دورها باید بسر آید که در کارخانهٔ الفاظ حلل مُطرّزی[1] به نسج نسخ و طیّ[2] به حکایت به این منوال[3] حیاکت و گردآوری شود، و خواجه باید رفیع الشأنِ صاحب مایهٔ بصیر و نصیر در بحرَین علم حکمت و کلام که از غوص معانی حُقّهٔ سر نپیچیده سررشتهٔ نظم چنین عقد گوهری را که سر آمد در افواه و شامل [الف ـ ۲] عقاید مجرّده از اشتباه باشد تواند به گردن گرفت، پس به پشت‌گرمی قریحهٔ خامده خامهٔ[4] ضیاعت و صناعت و صباغت[5] معنی مقصود فوق ، چنانچه مبیّن و مذکور شد[6] نمود. و چون اکمل الفضلاء ـ اعنی علاّمة العلماء فی العالم ـ علاّمهٔ حلّی، قدّس اللّه نفسه القدوسی ـ این متن را نزد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ خوانده و به طریق شیعه شرح نموده، اکثر موافق شرح او اوّلاً شرح شد، و ثانیاً از

---

۱. مُطرّز: آرایندهٔ لباس. مطرّزی نام یکی از پیشوایان لغت است.
۲. ن: ـ طی؛ الف: به / طی: پیچیدن
۳. نخ: چوب شعربافان که آن را نورد گویند.
٤. ن: – پشت گرمی قریحهٔ خامده خامه
٥. ن : ـ صناعت و صباغت
٦. الف: شده

شروح دیگر قدری که مناسب دانست ذکر نمود.

و له الحمد که[١] به توجّه اولی الالباب و به وسیله[٢] و دستاویز شرح نمودن کتاب و به حسن[٣] تأیید ملاحظهٔ متن و شرح شده[٤] صورت اختتام یافت. و منه الاستیفاق لأن تفوق فی الآفاق، ترجمتی ٤
هذه بلانفاق، و توسّلت الی اللّه الجلیل، و هو حسبی و نعم الوکیل.

---

١. الف: ـ که

٢. الف: + فضلاء

٣. ن: و دستاویز مناسبت

٤. ن : - ملاحظهٔ متن و شرح شده

مقصد اوّل

در امور عامّه

مقصد اوّل

در امـور عامّـه

قال رحمه اللّه: امّا بعد حمد واجب الوجود على نعمائه، و الصّلاة على سيّد انبيائه محمّد المصطفى و على اكرم احبّائه[1].

یعنی بعد از حمد خدای واجب الوجود بر نعمایش و صلاة بر سیّد و بهترِ انـبیایش مـحمّد مـصطفی، و بـرکرم دارتـر و گـرامـی‌تر دوستانش. و ظاهر است که «امّا» در اوّل کلام موافق کتب نحو[2] جهت استیناف می‌باشد، نه از جهت تفصیل، چون مجملی مذکور[3] نشده که محتاج به تفصیل باشد.

قال: فانّى مجيب الى ما سألت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على ابلغ النّظام مشيراً الى غرر فرايد الاعتقاد و نكت مسائل الاجتهاد ممّا قـادنى الدّليل اليه و قوى اعتمادى عليه، و سمّيته [بـ] *تجريد الاعتقاد*، و اللّه أسأل العصمة و السّداد، و أن يجعله ذخر اليوم المعاد. و رتّبته على مقاصد[4]: [المقصد] الاوّل فى الأمور العامّة، و فيه فصول.

---

۱. *کشف المراد* / ۲۰: «اهنائه»

۲. ن ، الف: ـ موافق کتب نحو

۳. الف: ذکر

٤. *کشف المراد* / ۲۰: «فوايد الاعتقاد»

الفصل الاوّل

فی الوجود و العدم

و تحدیدهما[1] بالثّابت العین، و المنفی العین، أو الذی یمکن أن یُخبر عنه، و نقیضه، أو بغیر ذلک؛ یشتمل علی دور ظاهر[2]

یعنی: پس بدرستی و[3] تحقیق که من اجابت کننده‌ام به آنچه مسؤول شدم از تحریر مسائل کلامی، یعنی بر قانون اسلام که قدرت در آن مسائل بر اثبات عقاید دینیه حاصل می‌شود به ایراد حجج و دفع شبهه‌ها اگر اضافهٔ«مسائل الکلام» بیانی باشد، و اگر لامی باشد، مراد حصول تصدیقات به مسائل کلامی یا ملکهٔ مکتسبه از آن مسائل مقصود خواهد بود.

و نیز اجابت نمودم ترتیب دادن این مسائل را [ب ـ ۲] به ابلغ نظام، حالکونی که اشاره کننده‌ام به سوی اعتقادهای روشن منفردهٔ یگانه، و نکته‌های مسائل اجتهادیّه که به سعی و جدّ تحصیل نمودم از آنچه کشیده دلیل مرا به سوی آن، و قوی بوده اعتماد و[4] اعتقاد من بر آن.

---

۱. /*الف/۲/

۲. کشف المراد / ۲۳

۳. ن: ـ بدرستی و

۴. م ، الف: ـ اعتماد و. متن تجرید: قوی اعتمادی علیه

و نام گذاشتم این کتاب را *تجرید الاعتقاد*، و از خدا طلب می نمایم عصمت و راست گفتاری و درست کرداری را، و گردانیدن آن را ذخیرهٔ روز معاد. و ترتیب داده‌ام آن را بر چند مقصد.

مقصد اوّل: در امور عامّه، یعنی امری که شامل جمیع یا اکثر موجودات باشد مثل وجود و امکان[1].

مقصد دویم: در جواهر و اعراض[2].

مقصد سیم: در اثبات صانع.

مقصد چهارم: در اثبات نبوّت.

مقصد پنجم: در امامت.

مقصد ششم: در معاد است.

و وجه این ترتیب آن است که چون علم کلام باحث از اموریست که دانسته میشود از آن معاد، و آنچه متعلّق به آن است از جنّت و نار و صراط و میزان و ثواب و عقاب، و کلّ واحد از این امور موقوف است بر اخبار نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ[3] و امام ـ علیه‌السلام[4] ـ و وجود این هر دو موقوف بر صانع است و صفات او، واثبات این مطلب موقوف بر مصنوعات است، مثل جوهر و عرض، و جمیع این هر دو موقوف بر امور عامّه است، لهذا به این چند مقصد ترتیب شده.

مقصد اوّل: در امور عامّه است. و در این سه فصل است:

فصل اوّل: در وجود و عدم و احوال این هر دو است.

---

۱. ن ، الف: + و در این چند فصل است. در نسخهٔ «م» این عبارت توسط مؤلف خطّ خورده است.

۲. ن: جوهر و عرض

۳. ن ، الف : ـ ص

٤. ن ، الف : ـ ع

فصل دويم: در ماهيّت و احوال آن است.

فصل سيم: در مركّب از ماهيّت و وجود وعدم، و علّت و معلول است. و حصر در اين فصول بنابر حصر استقرائيست كه در امور عامّه يافت شده.

اما بيان فصل اوّل: مصنّف ـ رحمه اللّه تعالى ـ فرموده به نحوى كه در متن گذشت.

الفصل الاوّل: فى الوجود و العدم، الى آخره.

يعنى تحديد و تعريف وجود به«ثابت العين»، و عدم به «منفى العين»، به نحوى كه بعض متكلّمين كرده‌اند ـ و مصنّف رحمه اللّه اشاره بر آن نمود به اين نحو: «و تحديدهما بالثابت العين و المنفى العين أو الذى يمكن أن يخبر عنه و نقيضه أو بغير ذلک يشتمل على دور ظاهر»[1] ـ و آنچه حكما نيز بيان /*ب/٢/ نموده‌اند ـ كه موجود چيزيست كه خبر از آن توان داد، و معدوم [الف ـ ٣] چيزيست كه خبر از آن نتوان داد، هر چند كه اين خبر از عدم به سبب وجود تصوّرى باشد، و غير اين؛ مثل آن كه موجود فاعل است، و معدوم منفعل ـ همۀ آن مشتمل بر دور ظاهر است. يعنى توقّف شيء بر نفس است به يک مرتبه، به جهت آن كه ثابت و منفى به معنىِ موجود و معدوم است.

و «الذى: اشاره به موجود و معدوم است، و در فاعل وجود، و در

---

١. ن، الف: ـ و مصنّف رحمه .... ظاهر

منفعل عدم نیز مأخوذ است، به جهت آن که ممکن موجود و ممکن معدوم مراد است. و در این هر دو وجود و عدم مأخوذ است و وجود بر موجود و موجودیت، و عدم بر معدوم و معدومیت گفته می‌شود نزد محقّقین. و به این نحو در بعضی شروح این مطلب مبیّن شده، و مؤیّد آن را به این عبارت در آن شرح مذکور نموده است: «المراد من الوجود و العدم، هو الموجود و المعدوم، اذ لافرق عندهم بین الوجود و الموجودیة و الموجود علی ما نصّ علیه محقّقوهم منهم بهمنیار[1] حیث قال[2] فی *تحصیله* و «نحن اذا قلنا وجوده کذا، یعنی به موجودیته فانّه ان عنی به غیر هذا احتیج الی وجود آخر، فکان یتسلسل»[3] و وافقهم المصنّف بعض مصنّفاته حیث قال فیه: «انّهم ربّما اطلقوا اسم الوجود علی الموجود، فیکونان اسمین مترادفین».

پس بر مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که فرمود: «و تحدیدهما بالثّابت العین و المنفی العین» که ثابت و منفی نسبت به موجود و معدوم می‌باشند، و کلام او در وجود بود، بحثی وارد نیست، به جهت آن که مراد از وجود موجود است، لیکن منظور بداهت وجود است نه بداهت موجود.

قال: بل المراد تعریف اللّفظ اذ لاشیء اعرف من الوجود.[4]

یعنی چون[5] باطل شد تحدید وجود و عدم، پس تعریف حکما و

---

۱. ن: ـ اذ لافرق .... بهمنیار
۲. ن: + بهمنیار
۳. تحصیل / ۲۸۷. در پاورقی
۴. م: ـ چون
۵. م: ـ چون

متکلّمین از برای وجود تعریف لفظیست و مثل این تعریف در بدیهیّات شایع است، و به منزلهٔ تبدیل لفظیست به لفظ اوضح هرچند باعث تعریف معنوی نشود، گویا گفته‌اند که این لفظ بجای آن اظهر است به جهت آن که چیزی معروف‌تر از وجود نیست که تواند معرّف آن شد[١].

قال: و استدلال بتوقّف [ب ـ ٣] التّصدیق بالتّنافی علیه، أو بتوقّف الشّیء علی نفسه، او عدم ترکّب الوجود مع فرضه مرکّباً، أو ابطال الرّسم باطل.[٢]

یعنی استدلالی که امام فخر کرده در *ملخّص* بر بداهت وجود و اعرفیّت آن ـ به این نحو که وجود بدیهی است، بنابر آن که تصدیق به این که «الشیء امّا موجود او معدوم» /*الف/٣/ بدیهی است، و وجود و عدم جزء آن است، و تا امری اجزائش بدیهی نباشد مجموع آن بدیهی نمی‌باشد. پس وجود و عدم بدیهی است، بنابر بداهت تنافی بین این دو قضیّه؛ بلکه بداهت تصوّر طرفین قضیّه، در صورت بداهت قضیّه أولی، و أنسب است در نظر عقل از بداهت اصل قضیّه ـ باطل[٣] است. و این استدلال حقّ نیست.

و همچنین آنچه استدلال کرده امام در این مطلب به این نحو که وجود بدیهیّ التّصوّر است، و الّا لازم می آید [١]: توقّف شیء بر نفس خود، [٢]: یا عدم ترکّب وجود با وجود فرض ترکّبش، [٣]: یا لازم

---

١. م ، الف : باشد
٢. *کشف المراد* / ٢٢
٣. خبر جملهٔ: «بر بداهت وجود و اعرفیت آن»

می‌آید ابطال تعریف به رسم از برای وجود.

و کلّ این سه قسم باطل است به نحوی که مصنّف ـ رحمه اللّه ـ لفظ «باطل» گفته از برای مجموع.

امّا بیان لزوم این امور ثلاثه با عدم بداهت وجود این است که اگر وجود نظری باشد پس معرّفی می‌خواهد، و تعریف به حدّ موقوف است بر اجزا، و اجزاء وجود اگر وجود است پس لازم می‌آید توقّف شیء بر نفس، و دور خواهد بود؛ زیرا که تعریف وجود به وجود می‌شود، خواه آن که این وجودات من حیث هي باشد، یا مقیّد به قیدی باشد. و به این اشاره نموده مصنّف که گفته: «أو بتوقّف الشیء علی نفسه».

و اگر اجزاء وجود غیر وجود باشد، این[1] مفسدهٔ ثانیه است که گفته: «عدم ترکب الوجود» الی آخره. یعنی آن که اگر اجزاءوجود غیر وجود باشد پس حین اجتماع اینها سوای آنها[2] امر زایدی که عین و اصل[3] وجود باشد باید، و الاّ آن وجود محض غیر وجود خواهد بود، و این محال است. پس آن امر زاید حقّ است که[4] وجود است و سایر آن معروض خواهد[5] بود، و در این صورت ترکیب در معروض وجود خواهد بود، نه در وجود.

و علاّمه ـ رحمه اللّه[6] ـ ترکیب را در قابل وجود [الف ـ ٤] یا فاعل وجود گفته چون اجزا دخل در اتحاد مرکّب دارند و علّت مبادیند با

---

١. ن: ـ این

٢. ن: ـ سوای آنها

٣. ن: ـ واصل

٤. ن: ـ حق است که

٥. م: خواهند

٦. م: + این

آن که اجتماع اجزا علّت وجود می‌شود. و این معانی خلاف فـرض است، به جهت آن که ترکیب در اصل وجود فرض شده بود، و مشیر به این مطب بود این عبارت مذکوره مصنّف ـ رحمه اللّه[1] ـ: «أو عدم ترکب الوجود مع فرضه مرکباً».

و امّا ثالث که تعریف به امر خارج غیر اجزا باشد، پس تعریف به رسم خواهد بود که گفته: «او ابطال الرّسم» ، یعنی اگر کسی احتمال عدم بداهت وجود بدهد و بگوید که شاید از تعریف به رسم معلوم شده باشد وجود، و بدیهی نباشد این نیز غیر صحیح است، به جهت آن که تعریف به امر خارج وقتی جایز است که معلوم باشد مساوی بودن آن معرِّف خارج با آن امر مرسوم و اختصاصش /*ب/۳/ به آن، به جهت آن که تعریف به اعمّ چون باعث تعریف و تمیّز[2] نمی‌شود ممتنع است که معرِّف شود. و تعریف به اخصّ چون اخفی است نیز صحیح نیست در علم منطق[3]. و علم به تساوی بینهما و اختصاص آن امر خارج به مرسوم که وجود است، موقوف بر علم وجود است که تساوی از طرفین است[4] و بر[5] همه موجودات و جمیع ماعدای وجود علم باید حاصل شود[6] تا معلوم شود که مختصّ وجـود و مسـاوی جمیع موجودات است، پس[7] این امر[8] خارج که مساوی وجود است

۱. ن : ـ رحمه اللّه

۲. م : کذا

۳. ن: ـ در علم منطق

٤. ن ، الف : ـ که تساوی از طرفین است

۵. م : به

٦. ن : ـ علم باید حاصل شود

۷. ن ، الف : و

۸. ن : ـ امر

تحقّقش[1] با هر[2] آنچه غیر وجود است نیست، و این مستلزم دور است، به سبب لزوم علم به وجود. و مستلزم احاطه به امور غیر متناهیه است به سبب علم به جمیع موجودات و مقدورات الهی. پس مستفاد شد که تعریف به رسم نیز صحیح نیست، و در این صورت لابدّ باید وجود بدیهی باشد.

پس امام فخر استدلال نموده بر بداهت وجود به این دو دلیل که: اگر بدیهی نباشد وجود، موجب این مفاسد می‌شود. و مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ گفته که جمیع این دو دلیل باطل است، که «باطل» خبر و «الاستدلال» متن باشد، یعنی استدلال نمودن بر بداهت وجود به سبب «توقّف تصدیق» قضیه بر تصوّر طرفین[3] الی آخره و این مفاسد مذکوره که امام فخر نقل نموده[4] باطل است.

و ضمیر «علیه» در متن راجع به بداهت وجود است، که «اذ لاشیء أعرف من الوجود» که در متن سابق گذشت مستفاد[5] است. [ب ـ ٤]

و «او بتوقّف الشیء»، عطف بر «بتوقّف» اول است. و حاصل کلام مصنّف این می‌شود که استدلال امام فخر بر بداهت وجود به سبب توقّف تصدیق به تنافی قضیّه مذکوره که شیء یا موجود است یا معدوم است،[6] بر بداهت طرفین آن، یا استدلال در این مطلب به لزوم این مفاسد ثلاثه که تقدّم و توقّف شیء بر نفس ـ یعنی وجود بر

---

۱. ن ، الف : ـ تحققش

۲. ن ، الف : امر

۳. ن: ـ قضیه مر تصور طرفین

٤. ن : ـ که امام فخر نقل نموده

۵. م ، الف : + شده

٦. ن : ـ که شیء یا موجود ... است

وجود[۱] ـ يا عدم تركّب وجود با وجود. فرض تركّبش يا ابطال تعريف به رسم است[۲] باطل است.

بيان بطلان اين دو دليل كه ثانى آن[۳] متضمّن اين سه مفاسد بود، اين است كه موقوف عليه تصديق بديهى را بديهى بودن، يا اولى بودن در بداهت لازم نيست، جهت آن كه ثابت شده در منطق كه جايز است كه اصل تصديق بديهى باشد و موقوف عليه آن از تصوّر اطراف بديهى نباشد و كسبى باشد. و اگر قبول كنيم لزوم بداهت اطراف را جايز است كه تصوّر بوجهٍ مّاى آن اطراف بديهى باشد، نه به حسب حقيقت اطراف[٤] و نه از جميع وجوه، پس تصوّر مفردات ناقص خواهد بود، و معلوم اعتباراى غير كامل از اعتبارات ديگر[٥] خواهد بود. و اين قدر كافيست در /*الف/٤/ بداهت تصديقات، و اين معنى مستلزم بداهت حقيقت وجود از جميع جهات نمى‌شود. پس تصوّر وجود بوجه مّا بديهى نخواهد بود، و نزاع در اين نيست؛ جهت آن كه مراد تعريف به حدّ است كه حصول كمال تصوّر است.

اما بيان بطلان وجه ثانى كه سه مفسده داشت به اين نحو است كه آنچه مذكور شد در نفى تركّب وجود در هر ماهيّت مركبه نيز جاريست كه مادّه نقص است[٦] به جهت آن كه جايز است كه كسى بگويد كه اين ماهيّت مركّبه اجزايش اگر عين آن ماهيّت است تقدّم

---

۱. ن ، الف : ـ يعنى وجود بر وجود
۲. ن: ـ است
۳. مخ : + مبنى بر تعريف وجودى
٤. ن ، الف : ـ اطراف
٥. الف : ـ ديگر
٦. ن ، الف : ـكه ماده نقص است

شیء بر نفس لازم می‌آید، و اگر غیر آن ماهیّت است پس حین ترکیب اگر امر زایدی حاصل نشود پس آن ماهیّت غیر آن ماهیّت خواهد بود، مثل انسان اگر بعد از ترکیب از اجزاء او را ماهیّت انسانی حاصل نشود، پس انسان غیر انسان خواهد بود، و اگر امر زایدی عارض شود پس ترکیب در قابل و معروض خواهد [الف - ۵] بود، نه در اصل آن ماهیّت ثانیه، پس باید هرگز ماهیّتی مرکّبه نباشد.

و اگر مسلّم داریم که بنابر این اصولاً تعریف به حدّی نمی‌باشد از برای وجود، و به تعریف به رسم شاید معلوم شده باشد، پس آنچه در نفی تعریف به رسم گفته شده بود که شرط است که مساوی مرسوم باشد. گفته‌اند در جواب: آن که مساوی مرسوم باید در نفس الامر باشد، و علم به این تساوی لازم نیست که موجب دور شود، پس به سبب بعض عوارض ممکن است که علم به آن ماهیّت به هم رسد، هر چند اولاً علم به تساوی کسی نداشته باشد. و آخر معلومش شود، و بعد از آن افاده به غیر می‌تواند نمود بدون دور.

و اگر تسلیم کنیم این را نیز که باید اوّلاً علم به تساوی داشته باشد، لازم نیست که علم به مرسوم به کلّ وجه داشته باشد که مستلزم دور شود، بلکه به بعض وجود کافیست که مرسوم معلوم باشد، و این اکتساب علم به سبب عوارض مساوی از جهت کمال تصوّر و حصول معلومیّت آن خواهد بود، بدون لزوم دور و بدون لزوم علم به غیر متناهی که سابق مذکور شد.

پس حاصل مدّعا این است که جایز است تعریف به خارج، و شرطش تساوی آن امر خارج است با معرّف در نفس الامر؛ نه علم به

مساوات. پس ناظر در اکتساب ماهیّت هرگاه قرار بدهد در ذهن خود عوارض ماهیّت را، و استفاده کند از بعض آنها تصوّر آن ماهیّت را، خواهد دانست که بعد از حصول این معنی که این عارض عرض مساوی این ماهیت بوده، و بعد از آن افاده به غیر می‌تواند نمود تصوّر آن ماهیّت را به ذکر آن عارض، و دوری در این صورت نیست.

و اگر تسلیم کنیم که علم به مساوات اولاً باید حاصل شود، پس این علم مستلزم علم به تمام ماهبّت از کل وجه نیست که اخر حاصل می‌شود، و مستلزم دور باشد، بلکه مستلزم علم بعض وجوه است، چنانچه گذشت، و این اکتساب او از جهت کمال معرفت و تصوّر تام است که حاصل نمی‌شود ما قبل[1] و مستلزم دور در این صورت نیست، پس نزد مصنّف این تعریفات تعریف لفظی است، و اصل وجود بدیهی است.[2] [ب ـ ٥]

مسألۀ ثانیه

در اشتراک وجود است

قال: و تردد الذّهن حال الجزم بمطلق الوجود، و اتحاد مفهوم نقیضه، و قبول القسمة، یعطی اشتراکه[3].

مصنّف ـ رحمه اللّه ـ چون فارغ شد از بیان ماهیّت وجود، شروع نمود در بیان احکام آن. و اوّل شروع نموده در بیان اشتراک معنی

---

۱. الف : ـ که حاصل نمی‌شود ما قبل

۲. ن ، الف : ـ پس نزد ... است

۳. *کشف المراد* / ٢٤

وجود در جمیع موجودات به سه وجهی که حکما و متکلّمین ایراد نموده‌اند.

اوّل آن است که جزم می‌نماییم به وجود ماهیتی /*ب/٤/ و تردّد در خصوصیّات آن وجود داریم، مثلاً مشاهدهٔ اثری می‌کنیم و جزم به مؤثری داریم که آیا[1] واجب یا ممکن است؟ پس این مؤثّر هرگاه معلوم شود که واجب است نه ممکن، جزم به آن وجود متغیّر نمی‌شود.

وجه ثانی: آن است که مفهوم سلب، معنی واحد است؛ و تعدّد و امتیاز در آن نیست. پس مفهوم نقیضش که وجود است واحد است و الّا واسطه خواهد بود و[2] تقسیم منحصر در میان سلب و ایجاب نخواهد بود.

ثالث: آن است که مفهوم وجودِ قابلِ قسمت میان ماهیّات به واجب و ممکن، جوهر و عرض است، و قسمت عبارت از تقسیم کلّیست به جزئیّات که امتیاز ایشان به فصول و شبه فصول باشد. و از این جهت است که قسمت حیوان به انسان و حجر صادق نیست، و قسمتش به انسان و فرس صادق و حقّ است. و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در بحث سابع[3] در بیان اراده و کراهت واجب در *مناهج* بعد از احتجاج قائلین به زیادتی وجود گفته است که: «الرّابع، الوجود طبیعة نوعية، فان اقتضی العروض فی البعض تقتضی في الكلّ»[4] و در آخر

---

۱. م : یا

۲. ن ، الف : ـ واسطه خواهد بود و

۳. کذا، صحیح : سابع عشر

٤. *مناهج اليقين* / ۱۱۷. در این بخش عبارت‌های منقول یافت نشد.

این مطلب گفته: «فالخلاص حينئذ انّما هو يكون الوجود مقولاً بالاشتراك اللفظى بين الواجب و غيره من الممكنات»[۱].

لیکن در این اشتراک لفظی گفتگو بسیار شده و من بعد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در «متن و ليس طبيعة نوعيّة» بیان عدم طبیعت نوعیّه بودن آن را می‌کند. و ملاّ حاج محمود در شرح خود جهت تمهید کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ قبل از این متن گفته: «و اذ للعقلاء نزاع فى أنّ الوجود هل هو هذا المعنى الواحد البديهى يكون مشتركاً بين جميع الموجودات، ليكون اشتراكه معنويّاً على ما تقرّر عليه رأى جمهور العقلاء، أم ليس له ذلك ليكون اشتراكه لفظياً على ما ذهب اليه ابوالحسن الاشعرى؟ و كان المختار عند المصنّف ما ذهب اليه الجمهور، نبّه عليه بثلاثه وجوه: اوّلها: «تردّد الذهن»، الى آخره».

و در *اشارات* در نمط رابع در ذیل اشارهٔ «قد يجوز أن تكون ماهية الشىء سبباً لصفة[۲] من صفاته»[۳] الى آخره، تصریح شده ـ که وجود بدیهی مشترکْ وجود مطلق است، و حقیقتی که ادراک نمی‌کند آن را عقول، وجود خاصّ واجب است که مخالف سایر وجودات است ـ به این عبارت: «الحقيقة التى لايدركها العقول هو وجود الخاصّ المخالف ساير الوجودات بالهوية الذى[٤] هو المبدأ الاوّل بكلّ و الوجود الذى يدركه هو الوجود المطلق الذى هو لازم لذلك الوجود و ساير الوجودات و الى التصّور، و ادراك اللازم لايلزم ادراك الملزوم

---

۱. پیشین

۲. در نسخه«لصدقه» نیز ممکن است خوانده شود.

۳. شرح *الاشارات* ج ۳/ ۳۰

٤. كذا

بالحقيقة، و الاّ لوجب من ادراک الوجود ادراک جميع الموجودات الخاصّة، و كون حقيقته تعالى غير مدركة و كون الوجود مدركاً يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرک لالّلوجود الخاص تعالى».[1]

مسألهٔ ثالثه

در اين است كه وجود زايد بر ماهيات است

قال : فيغاير الماهية و الاّ اتّحدت الماهيّات، أم لم تنحصر أجزاؤها[2]، [الف ـ ٦]

اين مسأله فرع مسأله اولى است. بدان اين را كه مردم اختلاف كرده‌اند كه وجود[3] يا نفس ماهيّت اشيا است، يا زايد بر ماهيّت اشيا است. گفته است ابوالحسن اشعرى و ابوالحسن بصرى و جماعتى از تابعين اين هر دو، كه وجود هر ماهيّت نفس آن ماهيّت است، و گفته‌اند جماعتى از متكلّمين و حكما كه وجود هر مَاهيت مغاير آن ماهيت است مگر در واجب الوجود ـ تعالى شأنه ـ كه استدلال كرده‌اند و گفته‌اند اكثر حكما كه: وجود واجب نفس حقيقت واجب است، و زود باشد كه تحقيق كلام ايشان مذكور شود.

و استدلال كرده‌اند حكما بر اين زيادتى وجود به چند وجه:

اوّل: آن است كه وجود مشترک است به نحوى كه گذشت، پس گفته‌اند كه: وجود: [١]: يا آن است كه نفس ماهيّات است، [٢]: يا جزء

---

١. ن ، الف : ـ و ملاّحاج ... تعالى

٢. كشف المراد / ٢٤

٣. م ، الف : + مطلق

ماهیّات است، [۳]: یا خارج از ماهیّات است.

و اوّل باطل است، و الاّ ماهیّات مع خصوصیّات بایست متّحد باشند از جهت اشتراک در وجود.

و ثانی باطل است به جهت آن که اگر جزء ماهیّات باشد اجزاء آن غیرمتناهی خواهد بود، از جهت آن که هرگاه وجود جزء ماهیّات باشد چون اعمّ امور است در ذاتیات مشترکه البته ذاتی[1] و جزء خواهد بود، پس جنس باید باشد، و هر جنس محتاج است به فصل موجودی و البتّه وجود جزء آن فصل نیز خواهد بود، و در آنجا نیز جنس /*الف/۵/ خواهد بود، و آن جنس نیز محتاج است به فصلی که باعث تمیز شود، پس همچنین غیر متناهی اجزا خواهد داشت. و در شرح حاج محمود نیز چنین واقع شده است که: «الوجود ان کان جزءاً للماهیة لکان جنساً لها فیحتاج الی فصل یحصّل وجوده، و هو لکونه معنی جنساً یحتاج الی فصل آخر هکذا الی غیر النهایة.»[2] و من بعد بیان بطلان و محال بودن غیر متناهی خواهد آمد.

و ایضاً این معنی مستلزم ترکّب واجب الوجود می‌شود، به جهت آن که هرگاه در همه ماهیّات جزء باشد وجود، پس در هر موجود چنین خواهد بود، و موجب فساد خواهد شد، و واجب الوجود ممکن خواهد بودبه سبب احتیاج در[3] تحقّق به اجزا.

و أیضاً مستلزم انتفاء حقایق اشیاء می‌شود به جهت آن که لازم

---

۱. ن: ـ در ذاتیات مشترکه البته ذاتی

۲. ن ، الف : ـ و در شرح حاج ... آخر

۳. ن: ـ احتیاج در

می‌آید که ماهیّات بسیطه امور مرکّبه باشند، پس بسیط متحقّق نخواهد بود، پس مرکّب متحقّق نخواهد شد، چه مرکّبِ از [ب ـ ٦] بسیط، مرکب می‌باشد، و کلّ این سه مفسده ظاهر البطلان است.[1]

و در *حاشیهٔ میر سیّد شریف* واقع است که: «و هذا الدّلیل أعنی الوجه الاوّل المبنی علی الاشتراک، انّما یدلّ علی أنّ الوجود المطلق المشترک زائد علی الماهیة، و لایدلّ علی کون الوجود الخاصّ زائداً علیها، الاّ أن یثبت أنّ المطلق نفس ماهیة الخاصّ أو جزء منها، و لم یثبت؛ بل الحقّ أنّه عرضی لأفراده».

و هرگاه مراد وجود مطلق باشد در سایر وجود نیز سخن‌ها وارد است، چنانچه بر متامّل پوشیده نیست.

قال ـ رحمه اللّه ـ: و لانفکاکهما تعقّلاً[2].

این وجه، وجه ثانیست که دالّ بر زیادی وجود [می‌باشد]. و

---

۱. یکی آن که وجود واجب اگر نفس حقیقت واجب است موافق این کلام وجود خاص است، پس کلام سابق که وجود را وجود مطلق گرفت و گفت که وجود مغایر ماهیت است مگر در واجب، جواب نیست. و در ثانی می‌توان گفت که اگر تعقّل بکند، متحقّق شود شاید منفکّ نشوند از هم. و در ثالث می‌توان گفت که کلام در تحقّق ترکیب امری از وجود و ماهیت خواهد بود در وقت جزئیت وجود که آیا ترکّب حین امر از علّت به چه نحو می‌شود و مساویست طرفین حین تحقّق این ترکّب یا نه؟ و معنی تحقّق امکان این خواهد بود. و در رابع گفته می‌شود که حمل شیء بر نفس مفید است از جهت تحقّق مقصود و مفهوم، مثل آن که زید زید است، یعنی آن کسی که ما او را زید تصور نموده[ایم]، اسم زید است، چنانچه من بعد متذکّر می‌شود، و همچنین سخن‌ها می‌توان گفت.(منه)

۲. *کشف المراد* / ۲۵

تقریرش آن است که ما بتحقیق که تعقّل ماهیت[1] می‌کنیم و شکّ در وجود ذهنی و خارجی آن داریم؛ و شکّ نیست که معقول محقّق مغایر امر مشکوک فیه می‌باشد، و همچنین برعکس که بتحقیق تعقّل وجود مطلق می‌کنیم و جهل در خصوصیّت ماهیّت داریم، پس وجود مغایر ماهیّت است.

گفته نشود که: گاهی ما شکّ در ثبوت وجود می‌کنیم، پس لازم می‌آید که ثبوت از برای وجود زاید باشد؛ و در این صورت تسلسل لازم می‌آید.

زیرا که در جواب می‌گوییم که: این شکّ نیست در ثبوت وجود از برای وجود که موجب تسلسل شود، بلکه شکّ در ثبوت وجود از برای ماهیّت است، و این مطلوب است.

و مراد مصنّف آن است که ثبوت احدهما ـ یعنی وجود و ماهیّت در ذهن ـ موجب ثبوت دیگری نیست. و در این صورت آنچه بحث نموده‌اند بر بعضی شرّاح ـ که شرح این کلام[2] متن نموده که: تعقّل احدهما می‌کنیم باشک در دیگری به این نحو که تعقّل احدهما و شک در دیگری منافی تعقّل دیگری نیست، به جهت آن که شکّ در دیگری موجب تعقّل است، پس هر دو متعقّل شده‌اند ـ جواب گفته می‌شود به این نحو که حاصل مدّعای متن این است که وجود و ماهیّت در تعقّل یعنی در نحو تعقّل [الف ـ ۷] که یقین و شکّ است این جا از هم منفکّ می‌شوند، و به کلام متن دفع این بحث می‌شود.

---

۱. م ، الف : ماهیتی

۲. در «م» «کلام» خطّ خورده است

قال: و لتحقّق الامکان [الخاصّ][۱].

این وجه ثالثیست که دلالت دارد بر زیادتی وجود. تقریرش این است /*ب/۵/ که ممکن الوجود متحقّق است بالضّرورة به جهت ثبوت مرکّبات که نمی‌توانند واجب بود بنابر ترکّب و احتیاج به اجزا، و امکان متحقّق می‌شود بر تقدیر زیاد بودن وجود، از برای آن که وجود اگر نفس ماهیّت یا جزء ماهیّت باشد، پس وجود و عدم نسبت به آن مساوی نخواهد بود.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ فرموده که: اگر جزء یا نفس ماهیّت باشد وجود، پس در تعقل ماهیّت منفکّ شدنش از وجود جایز نیست، و الاّ اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ و این محال است، و انتفاء جواز عدم مستلزم وجوب است، پس منتفی می‌شود امکان از جهت امتناع اجتماع امکان و وجوب ذاتی.

قال: و فائدة الحمل[۲].

این وجه رابعیست که دلالت بر مغایرت میان وجود و ماهیت می‌کند. و تقریرش این است که ما حمل می‌کنیم وجود را بر ماهیّت، پس می‌گوئیم ماهیتیست موجوده، پس فهمیده می‌شود از این فایدهٔ معقوله که پیش از این حمل نبود حاصل برای ما، و این فایده بر تقدیر مغایرت حاصل است. و اگر وجود نفس ماهیّت باشد پس قول ماهیت موجوده به منزله ماهیت یا موجودهٔ موجوده خواهد بود، و

۱. کشف المراد / ۲۶

۲. کشف المراد / ۲۶

این باطل است؛ پس مقدّم نیز باطل است که وجود نفس ماهیّت[۱] باشد.

قال: و الحاجة الی الاستدلال[۲].

این وجه خامس است که دالّ است بر آن که وجود نفس ماهیّت و جزء ماهیّت نیست. و تقریرش آن است که ما محتاجیم اغلب در نسبت وجود به ماهیّت به دلیلی یعنی در کثیر از ماهیّات شک می‌نماییم که آیا موجودند یا نه، و محتاج به دلیلیم، و اگر وجود نفس ماهیت یا جزء ماهیّت می‌بود محتاج به دلیل نبودیم، به جهت آن که دلیل در صورت مغایرت است و تشکیک در نسبت جزء و ذاتی ممتنع است.

قال: و انتفاء التناقض.[۳]

این وجه سادسیست [ب ـ ۷] که دالّ است بر زیادتی وجود. تقریرش این است که: ما بتحقیق که سلب وجود از ماهیت می‌کنیم، پس می‌گوییم که ماهیّت معدومه، و اگر وجود نفس ماهیّت می‌بود لازم می‌آمد تناقص در قول ماهیت معدومه؛ و همچنین اگر جزء می‌بود؛ به جهت آن که تحقّق ماهیّت استدعای تحقّق اجزائی می‌کند که از جملهٔ آن وجود است، پس محال است سلب وجود از آن، و الاّ لازم می‌آید اجتماع /*الف/۶/ نقیضین، پس[۴] تحقّق انتفاء نقیضین

---

۱. ن : + بودن. در «م» نیز خط خورده است

۲. *کشف المراد* / ۲۶

۳. *کشف المراد* / ۲۶

۴. م : و

دالّ است[1] بر زیادتی وجود.

قال و ترکّب الواجب[2].

این وجه سابعیست که وجود جزء نیست در ماهیّات؛ به جهت آن که وجود در واجب و ممکن مشترک معنوی است،و اگر اصل وجود مقتضی ترکّب بود، پس در واجب نیز به سبب شرکت معنوی مقتضی این معنی می‌بود.

و ملاّعلی در شرح[3] خود گفته که هرگاه وجود داخل در کلّ نباشد یعنی جزء در کلّ نباشد، لازم نیست که خارج از کلّ باشد؛ پس ممکن است که در واجب عین باشد، و در ممکن جزء ، چنانچه جمیع[4] می‌گویند در واجب عین ماهیّت، و در ممکن است، و ممکن عرض است. که این متن نفی ترکّب واجب نماید، نفی این معنی در ممکن از دلایل دیگر مستفاد باشد.

مؤیّد این حمل آن که ملاّمحمود نیریزی شرح این متن را به این نحو نموده که اگر در واجب تعالی[5] وجود یا در جمیع موجودات جزء باشد، ترکّب واجب لازم می‌آید که مفسده ترکّب واجب را گفته فقط، نه ممکن را.

---

۱. م: – است
۲. کشف المراد / ۲۷
۳. شرح التجرید / ۱۰
۴. اخ : جمعی
۵. ن : – تعالی

قال: و قيامه بالماهيّة من حيث هی.[۱]

این جواب از استدلال خصم است بر آن که وجود نفس ماهیّت است. و تقریر استدلال ایشان این است که: اگر وجود زاید بر ماهیّت باشد صفت قائم به ماهیّت خواهد بود، به جهت آن که محال است در این صورت جوهر بودنش، پس قائم بودنش به ماهیّت [۱]: یا در حال وجود ماهیّت خواهد بود، [۲]: یا در حال عدم، و هر دو قسم باطل است.

امّا بطلان اوّل به جهت آن که وجودی که شرط است در ماهیّت از جهت قیام این وجود در ماهیّت، اگر همین [الف ـ ۸] وجود است که قائم خواهد شد، لازم می آید اشتراط شیء به نفس: و اگر غیر این وجود است. پس لازم می آید قیام وجودات متعدّده به ماهیّت واحده، از جهت نقل کلام به وجودی که شرط است.

و امّا بطلان ثانی که در حال عدم بود به جهت آن که لازم می آید قیام صفت وجودیّه به محلّ معدوم و این باطل است.

و هرگاه باطل شد هر دو قسم مذکور، منتفی می شود زیادتی وجود.

و[۲] تقریر جواب آن است که این وجود قائم به ماهیّت من حیث هی هی است، قطع نظر از وجود و عدم کرده، پس حصر در این دو قسم باطل است، باید دانست که ماهیّت مجرّد نیست از وجود مگر در عقل، نه به این معنی که در عقل منفکّ از وجود است، از جهت آن که

---

۱. کشف المراد / ۲۷

۲. م: ـ و

کون در عقل ایضاً وجود عقلی است، چنانچه کون در خارج وجود خارجی است، بلکه به این معنی که عقل شانش آن[1] است که ملاحظه کند ماهیّت را وَحْدَها بدون ملاحظه وجود و عدم، و عدم اعتبار چیزی نیست [مگر] اعتبار عدم آن چیز.

قال: فزیادته فی التّصوّر.[2]

این کلام نتیجه ما تقدّم است. یعنی قیام وجود به ماهیّت من حیث هی هی متعقّل در ذهن و در تصوّر است، نه در وجود خارجی؛ به جهت آن که ماهیّتی در اعیان منفرد /*ب/٦/ از وجود نمی‌باشد، پس زیادتی وجود بر ماهیّت در خارج نیست، بلکه در نفس الامر است که متصوّر شده، و از قبیل سواد در جسم نیست که در خارج ممتاز باشد.

مسألهٔ رابعه

در انقسام وجود است به ذهنی و خارجی

قال: و هو ینقسم الی الذّهنی و الخارجی، و الاّ بطلت الحقیقة.[3]

اختلاف نموده‌اند عقلا در وجود ذهنی، جمعی نفی وجود ذهنی نموده‌اند و گفته‌اند: منحصر است وجود در خارجی. و محقّقون اثبات وجود ذهنی نموده‌اند.

و مصنّف استدلال نموده بر وجود ذهنی به این نحو که قضیّه حقیقیّه حقّ است قطعاً، و قضیّه حقیقیّه قضیه‌ای است که موضوع آن

---

١. الف : این

٢. کشف المراد / ٢٧

٣.کشف المراد / ٢٨

مأخوذ است من حيث هو هو بدون اعتبار[ب ـ ۸] وجود خارجی، مثل قول ما که: «كلّ مثلث زواياه مساوية» صادق است بر جميع ما صدق عليه مثلّث در نفس الامر، خواه آن که بالفعل موجود باشند در خارج، يا هنوز موجود نشده باشند.

قال: و الموجود فی الذّهن انّما هو الصورة المخالفة فی كثير من اللّوازم.[1]

اين جواب از استدلال نفی وجود ذهنی است. و تقرير استدلال آن است که اگر ماهيّت در ذهن حلول نمايد، بايد ذهن حارّ و بارد شود، و اسود و ابيض باشد، و اجتماع ضدّين متحقّق شود در ذهن.

جواب آن است که: صور اشياء در ذهن مصوّر می‌شود، و حرارت و برودت و تضادّ و ساير لوازم در ماهيّات اشياء بعينها می‌باشد، نه در صور اشياء.

مسألهٔ [خامسه]

در آن‌که وجود به غير حصول عينی معنی ديگر ندارد

قال: و ليس الوجود معنی به تحصل الماهيّة فی العين، بل الحصول.[2]

بعضی از غير محقّقين رفته‌اند که وجود امريست در ماهيّت که به سبب آن حاصل می‌شوند اعيان در خارج که عين به معنی خارج است، يعنی پيش از وجود ماهيّت بود در خارج، ليکن بی حصول؛ و حصول به سبب وجود در آن يافت شد.

---

۱. *کشف المراد* / ۲۸

۲. *کشف المراد* / ۲۹

و این مذهب سخیف است، بلکه[1] وجود اصل حصول است در خارج ـ پس «بل الحصول» یعنی: «بل الوجود[2] الحصول» که هو مستتر در «بل» راجع به وجود است ـ[3] و الاّ ماهیّت پیش از قیام وجود به ماهیّت بایست موجود باشد، مثل بیاض که باعث و سبب حصول ابیضیّت در جسم می‌شود، و جسم قبل از آن موجود بود. و اگر در این مقام نیز چنین بود که حصول ماهیّت مستند بر وجود سابقی می‌بود، پس پیش از وجود نیز ماهیّت موجود بود، و دور و تسلسل می‌شد؛ زیرا که پیش از وجود وجودی بایست باشد، و این باطل است. پس لابد وجود اصل حصول /*الف/۷/ ماهیّت است در خارج، چنانچه مصنّف گفته «بل الحصول» نه «ما به الحصول».

و ملاّ محمود نیریزی در شرح خود معنی قول مصنّف ـ رحمه الله ـ را گفته که: وجود نیست معنی‌ای که به سبب آن حاصل شود در خارج ماهیّت تنها، بلکه حصول مطلق ماهیّت و [الف ـ ۹] صورت آن است در هر ظرف که باشد، نه در عین فقط که «فی العین» متن به این معنی باشد، و آن که شامل صور ذهنیّه نیز باشد. و گفته که اگر به معنی دیگر حمل شود که سابق به این ذکر شد. و شرّاح گفته‌اند، لفظ «عین» در نظر مردمان با بصیرت و اولوالابصار مستدرک خواهد بود، به جهت آن که مراد موجود مطلق است نه موجود عینی که خارجی است، و حمل نمودن این کلام بر ردّ کننده و نافین وجود ذهنی که تتمّهٔ قول و اعتقاد ایشان باشد که مصنّف ـ رحمه ـ ردّ نموده، و نزد

---

۱. ن : + آن

۲. کذا. صحیح: وجود

۳. م، الف : ـ پس بل.... است

بعضی به این معنی حمل شده بعید است.

و در این صورت ـ یعنی موافق شرح حاج محمود ـ نمی توان گفت عین مستدرک است، به جهت آن که اگر گفته شود که وجود نیست امری که به آن حاصل شود ماهیّت، بلکه اصل حصول است، یعنی در هر ظرف که باشد از خارج و ذهن. پس مدّعای حاج محمود که نفی انحصار به وجود خاص و اثبات عام و مطلق وجود است بدون لفظ «عین» نمی‌رسد، و احتیاج به لفظ عین هست که گفته شود که وجود باعث حصول ماهیّت در عین فقط نیست، بلکه خود حصول است در عین، یعنی خارج و ذهن همه. و لیکن در حلّ حاج محمود تقدیر لفظ «فقط و بل الحصول مطلقا» باید منظور باشد که در کلام نیست.

و ممکن است که مراد از «عین» نفس الامر باشد که شامل ذهن و خارج باشد و به مویّد این که بعضی تصریح نموده‌اند که ذهن از امور خارجیّه است، و آنچه در آن باشد نیز چنین است، این مجمل اقرب می‌نماید بدون استدراک، و اللّه اعلم.

مسألهٔ سادسه

در این که[1] وجود را تزاید و اشتداد نیست

قال: و لاتزاید فیه و لااشتداد.[2]

رفته‌اند قومی به این‌که وجود قابل زیادتی و نقصان است، و در این

۱. ن: + ماهیت

۲. *کشف المراد* / ۲۹

نظر است به جهت آن که زیاده اگر وجود است لازم می‌آید اجتماع مثلین، و اگر آن وجود زاید غیر وجود است لازم می‌آید اجتماع نقیضین، و همچنین است کلام در نفی اشتداد، و این مذهب اکثر [ب ـ ۹] محقّقین است.

و بعضی از ایشان دلیل در نفی این معنی چنین گفته‌اند که وجود اگر قابل اشتداد باشد، بعد از اشتداد اگر چیز زایدی حادث نشود، پس اشتداد، اشتداد[۱] نخواهد بود، بلکه باقی خواهد بود کما کان. و اگر امر زایدی حادث شود پس حادث ـ اگر غیر حاصل است ـ پس اشتداد در امر واحدی یعنی وجود قبل نخواهد بود، بلکه امر دیگر غیر آن وجود زاید شده خواهد بود، و اگر حادث همان امر حاصل سابق است، پس اشتداد نیست. این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح این متن گفته در دلیل دویم[۲].

و فرق میان این قسم آخر و قسم اوّل شاید این باشد که در اوّل قرار داده که چیزی حادث نشده، و این قسم آخر تصوّر آن است که گفته امری حادث شده، لیکن بعینه حاصل سابق باز حادث شده، در این تجدّد و تبدّل بدون زیاده و نقصان.

و عبارت علاّمه ـ رحمه اللّه ـ این است. قال: «بعضهم لأنّه بعد الاشتداد ان لم یحدث شیء آخر لم یکن الاشتداد اشتداداً، بل هو باقٍ کما کان؛ و ان حدث فالحادث ان کان غیر الحاصل فلیس اشتداداً للوجود[۳] الواحد، بل یرجع الی انّه حدیث شیء آخر معه، و الاّ فلا

---

۱. الف : ـ اشتداد

۲. ن: ـ در دلیل دویم

۳. مصدر : للموجود

اشتداد.» فتدبّر![1]

پس قسم آخر که باید غیر اوّل باشد از لفظ و الاّ مخرج است، و همچنین گفته‌اند که: قابل نقصان به همین سبب نیست، و این دلیل نفی اشتداد[2] نیز از جمیع اعراض می‌نماید. این است تحریرکلام شرح علاّمه، رحمه اللّه .

و در بعضی شروح به این نحو تحریر شده این مطلب که: وجود قابل زیاده نقصان نیست به جهت آن که اگر قابل باشد این معنی را پس زیادتی آن وجود است یا غیر آن؛ اگر وجود است از دو حال بیرون نیست، اگر وجود اول است پس تحصیل حاصل می‌شود، و این باطل است و محال؛ و اگر غیر آن است پس جایز نیست /*ب/۷/ که وجود اوّل منتفی شود، و الاّ انتفاء ماهیّت لازم می‌آید، و در این صورت لازم می‌آید که چیزی موجود به دو وجود باشد و این محال است. [الف ـ ۱۰].

و اگر ثانیست یعنی غیر وجود است آن زیادتی، پس زیادتی در آن وجود نیست، و این خلاف فرض است، و اگر قبول نقصان کند پس ناقص اگر از وجودیست که آن باقیست لازم می‌آید که چیزی هم موجود و هم معدوم باشد در حالت واحده، و این محال است. یا از غیر وجود باقی است، پس لازم می‌آید که چیزی موجود باشد بدو وجود، و این محال است، و اگر غیر وجود است پس نقصی در وجود به هم نرسیده، و این خلاف فرض سابق است.

---

۱. کشف المراد / ۲۹

۲. ن ، الف : شدت

و در حاشیهٔ میرسیّد شریف بر شرح اصفهانی واقع است که: «لأنّه ان قبل» الی آخره[۱] «نقض هذا الدّلیل بأنّه لوصحّ، لم یقبل شیء زیادةً و لانقصاناً، اذ تقول مثلاً لاتزاید فی السّواد، لأنّه ان قبل الزیادة فزیادته إمّا سواد هو عین الأوّل فیکون تحصیلاً للحاصل و هو محال، أو غیره؛ فان انتفی الأوّل فلاتزاید فی السّواد الّذی کان، بل هو قد زال و حصل سواد آخر، و ان لم ینتف، فقد اجتمع سوادان في محلّ و امّا غیر سواد فلازیادة في السّواد، و هکذا نقول في عدم قبول النقصان أیضاً» لیکن این نصّ است بر دلیل آخر.

و ایضاً گفته‌اند: وجود قابل شدّت و ضعف نیست به جهت آن که معنی اشتداد آن است که حال غیر مجتمع الاجزا در محل ثابت متبدل شود در هر آنی به حیثیّتی که آنچه یافت شود در هر آنی بوده باشد متوسّط میان آنچه یافت می‌شود در آن سابق و لاحق آن آن، و متجدّد و متبدل شوند جمیع بر آن محل که متقوّم إست بدون انواع متجدّده تا نهایت آنها. و معنی ضعف هم این نحو است، لیکن آن به طریق انصراف و رجوع است از این غایت.

و از این بیان فرق میان زاید و ناقص و شدید و ضعیف ظاهر می‌شود، به جهت آن که در تزاید تبدّل و[۲] تجدّد نیست، بلکه اجتماعیست بخلاف تشدّد، پس اخذ کننده در شدّت و ضعف محل است، نه آن حال متجدّده منقطعه، چنانچه اصفهانی گفته. و مثل این حال نمی‌باشد مگر در اعراض غیر وجود، به جهت آن که محلّ متقوّم

---

۱. ن : ـ «لانه ان قبل» الی آخره

۲. م : ـ و

ثابت است بدون اعراض، و امّا وجود چون [ب ـ ١٠] محلّ آن متقوّم بدون وجود نمی‌شود، پس تصوّر اشتداد و ضعف در آن نمی‌رود، و از این معلوم شد که جوهر ایضاً قابل اشتداد و ضعف نیست چون محلّی ندارد.

لیکن در قول او که گفته: «پس جایز نیست که وجود اوّل منتفی شود، و الاّ انتفاء ماهیّت لازم می‌آید» و همچنین به قول او که گفته که«لازم می‌آید که چیزی موجود به دو وجود باشد» منع وارد است که وجود معنی واحد، به همهٔ آن موجود می‌تواند بود، و انتفاء حصّه یا تجدّد حصّهٔ دیگر موجب انتفاء نیست، و تأکّد وجود مفسده ندارد در وجود، و لازم نیست که شیء به دو وجود موجود باشد.

حاصل آن که نفی این معانی بدون دلیلی مسلّم نیست، لیکن به خاطر می‌رسد که انتفاء وجود که مذکور شد، مشکل مصوّر می‌شود، به جهت آن که وجود منتفی نمی‌شود، و قلب ماهیّت محال است. و ملاّعلی نیز در شرحش[1] گفته این مضمون را که وجود /*الف/٨/ محلّش بدون آن تقوّمی ندارد، مثل سواد که معروضش که محلّ آن است بدون سواد تقوّم دارد، پس در آن شدّت و ضعف جایز نیست. و باز بحث به همین‌کلام نموده که ممکن‌است مثل ماده و صورت باشند که بدون صورت، مادّه تقوم ندارد، و امّا افراد صورت متبدلّ می‌شوند و تقوّم مادّه به افراد لا علی التعین است، در این جا نیز چنین باشد.

---

١. شرح التجريد / ١٤

مسألهٔ سابعه
در آن که وجود خیر و عدم شرّ است

قال: و هو خیر محض.[١]

یعنی هر گاه تأمّل کنیم در هر چه آن را خیر می‌گویند، می‌یابیم وجود[را]، و در هر چه آنرا شرّ می‌گویند می‌یابیم عدم[را]. مثل قتل که معلوم است که از جهت زوال حیات شرّ است. پس وجود که عین هستیست خیر محض است، و عدم شرّ محض است. و واجب الوجود ـ که هیچ نحو قوّه و عدم در او نیست ـ ابلغ است در خیریّت.

مسألهٔ ثامنه
در این است[٢] که وجود ضدّی برای آن نیست

قال: و لاضدّ له.[٣]

یعنی ضدّ، ذات وجودیه‌ای است که مقابل ذات دیگر باشد در وجود، و وجود ذاتی نیست و موجودی نیست که وجودی عارض آن شود، لهذا از برای وجود چون[٤] ضدّی نیست.

و در شرح صفاهانی واقع است که: «و انّما قلنا: انّ الوجود لیس بذات، اذ الذات ما اتصف بالوجود أو العدم، و الوجود لایتصف بأحدهما». پس محال است که از برای آن ضدّی باشد.

---

١. کشف المراد / ٢٩

٢. [الف ـ ١١]

٣. کشف المراد / ٣٠ : «فی ان الوجود لا ضدّ له»

٤. ن: ـ چون

و أيضاً چون وجود عارض جميع موجودات از ذهنی و خارجی می‌شود، و هيچ يک از ضدّين عارض صاحبش نمی‌شود، پس وجود ضدّی ندارد، و مقابله وجود مر عدم را تقابل ضدّين نيست، چنانچه تحقيقش مستدلاً در مبحث نفی معدوم مذکور می‌شود ان شاء اللّه ـ تعالی ـ بلکه تقابل وجود با عدم تقابل سلب و ايجاب است، اگر اين هر دو مطلقا بدون قابليّت امر وجودی ملاحظه شود، و الاّ تقابل عدم و ملکه خواهد بود.

مسألة تاسعه

در اين است که مثل از برای وجود نيست

قال: و لامثل له.[1]

مثلان دو ذات وجوديّه‌اند که هر يک جای ديگری توانند بود، و معقول هر دو امر واحدی باشد به حيثيّتی که اگر سبقت نمايد واحدی در ذهن بعد از واحدی، مکتسب نشود از ثانی، مگر آنچه از اوّل مکتسب شده بود، و وجود ذات نيست پس مماثل چيزی نيست، و معقولی مساوی آن در تعقّل نيست به معنی مذکور به جهت آن‌که هر معقولی که ملاحظه می‌شود /*ب/۸/ مغايری با وجود در تعقّل دارد.

گفته نشود که در کلّی بودن و جزئی بودن وجود مساويند در معقوليّت، يعنی مفهوم جزئی و کلّی آن مثل هم اند در اين معنی که هر

۱. کشف المراد / ۳۰: له

دو در امر واحد متعقّل می‌شوند؛ زیرا که هر دو هستیند و این معنی واحد است.[1] پس از برای کلّی آن مثلی هست که آن جزئی آن است پس وجود مثل دارد.

به جهت آن که در جواب گفته می‌شود که: اتّحاد مماثلت نیست، به سبب آن که شخص وجود خود کلّی و جز نیست، به جهت آن که با تشخّص جزئی است، و بدون آن کلّی و جزء شخص است.

و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح [ب ـ ۱۱] خود گفته: «و ان کان أحد جزئی الجزئی هو الکلّی لکنّ الاتحاد لیس تماثلاً» ونیز می‌توان گفت که هرگاه در مماثل باید که از تصوّر احدهما بعد از دیگری اکتساب جدیدی نشود، و وجود چون اعمّ اشیاست در کلیّت بلکه در جزئیت نیز آن را قیاس به تعمیم کلیّت در تصوّر مماثلی بدین نهج نیست و ندارد، از جهت آن که بعد از تصوّر کلیّت وجود کلیّت شامله اعمّی مستفاد می‌شود که در مابقی نیست.

و ایضاً وجود عارض جمیع معقولات[2] است و شیء از مثلَیْن عارض مثل دیگر[3] نمی‌باشد، و اگر مثل می‌داشت البته عارض آن می‌شد، و آنچه گفته شد که وجود ذات نیست به جهت آن که ذات موصوف به وجود یا عدم می‌شود، و وجود موصوف به وجود و عدم نمی‌شود.

پس اگر کسی گوید که وجود در ذهن موصوف به وجود می‌شود؛ در جواب گفته می‌شود که به این اعتبار موجود است، و به اعتبار آن که

---

۱. ن : ـ در این معنی ..... است

۲. الف : موجودات

۳. ن : ـ دیگر

وجود است موصوف به وجود نمی‌شود.

مسألهٔ عاشره

در این است که وجود مخالف غیرش است[۱] از معقولات، و منافاتی با معقولات دیگر ندارد

قال: فتحقّق مخالفته للمعقولات.[۲]

چون نسبت تضادّ و تماثل ما بین وجود و غیرش از معقولات منتفی شد، پس واجب شد ثبوت مخالفت میان آن و باقی موجودات، از جهت آن که قسمت حاصر است میان دو معقول در اینها، هرگاه نفی[۳] از ضدّ و مثل شد، باقی می‌ماند مخالفت تنها و لهذا این را نتیجه ماسبق نموده و گفته: پس متحقّق است مخالفت و مباینت میان وجود و سایر معقولات.

لیکن مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ به این حصر قائل نیست به نحوی که در مبحث تقابل و مقدّم بر آن معلوم می‌شود، پس حمل کلام مصنّف بر این معنی حصر به نحوی که شرّاح کرده‌اند، باطل است.

و حمل کلام مصنّف ممکن است بر این شود که این کلام از جهت دفع توهّم متوهّم این است که مخالفت مر معقولات که ـ شامل [الف ـ ۱۲] تضادّ و تماثل است، به رفع اینها رفع نمی‌شود، و مخالفت وجود منتفی نمی‌شود، پس تصریح کرده بتحقیق مخالفت که بدون این دو قسم نیز مخالفت باقی می‌باشد.

---

۱. م، الف : مخالف غیر خودش

۲. کشف المراد / ۳۱

۳. ن : + مابقی

قال : /*الف/۹/ و لاینافیها.[1]

یعنی وجود منافی با معقولات نیست. بدان که متنافیان اجتماعشان ممکن نیست، و این مبیّن شد که هر معقولی که هست ممکن‌است عروض مطلق وجود از برای آن، و اجتماع آن با وجود و صدق دو وجود از ذهنی و خارجی بر آن، پس چگونه منافی وجود خواهند بود؟

گفته نشود که: عدم نیز از جملهٔ معقول است، و حکم کرده عقل به منافات وجود با آن عدم، پس چگونه حکم به عدم منافات وجود با معقول مطلقاً صحیح است؟

به جهت آن که در جواب گفته می‌شود که: عدم مطلق را منع می‌کنیم اوّلاً تعقّلش را، و عدم خاصّ را حظّی از وجود هست، و از این جهت است که محتاج است به موضع خاصّی، مثل احتیاج ملکه به این موضوع.

و اگر تسلیم کنیم تعقّل عدم مطلق را، منع می‌کنیم استحاله وجود مطلق را از برای عدم مطلق معقول، از جهت آن که عدم آن معقول ثابت است در ذهن، پس داخل تحت مطلق ثابت خواهد بود، و صدق ثبوت مطلق بر آن خواهد بود، و منافات آن عدم مطلق با وجود مطلق به سبب صدق مطلق ثبوت نیست بر آن، بلکه تحقّق منافات از جهت اخذ آن است به نحوی که مقابل آن باشد، و امتناع در عروض احد متقابلین به دیگری نیست هرگاه مأخوذ نه به اعتبار تقابل شود، مثل

---

۱. کشف المراد / ۳۱

جزئیّت و کلیّت که کلّ واحد بر دیگری باعتبار مغایرت گاه صدق دارند نه به اعتبار تقابل و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته[1] که این معنی دقیق است.

مسألة حادیة[2] عشر
در تلازم شیئیت است[3] و وجود

قال و یساوق الشیئیة فلاتتحقّق بدونه فالمنازع یکابر مقتضی عقله.[4]

اختلاف کرده‌اند ناس در این مقام. پس محقّقون تماماً از [ب ـ ۱۲] حکما و متکلّمین اتفاق کرده‌اند که وجود و شیئیّت با هم[5] ملازم[6] می‌باشند، حتّی آن که آنچه شیء است علی الاطلاق، پس آن موجود است علی الاطلاق، و هر چه غیرموجود است پس آن منتفی و لیس بشیء است، و به هر تقدیر ثابت نکرده‌اند از برای معدوم ذات متحقّقه، پس معدوم خارجی را ذاتی از برای آن نیست در خارج، و معدوم ذهنی را ذاتی از برای آن در ذهن نیست.

و گفته‌اند بعضی از متکلّمین ـ یعنی معتزله ـ که از برای معدوم خارجی ذات ثابته در اعیان محقّق است فی نفسها غیر ماهیّت ذهنیّه. و این توّهم از جهت آن است که حکم بر معدوم می‌کنند به امر /*ب/۹/ ثبوتی، و مثبت له البتّه باید ثابت باشد، به جهت آن که ثبوت

---

۱. کشف المراد / ۳۲ : «و هذا فیه دقة»
۲. ن، الف: حادی
۳. م : ـ است
٤. کشف المراد / ۳۲ : «و المنازع مکابر»
۵. ن: + و
٦. م: ـ ملازم؛ ن: و ملازم

امری از برای امری فرع ثبوت مثبت له است با وجود آن که در امور ممتنعه حکم می‌کنند و این معنی در اینها نیز جاری است؛ پس لهذا محقّقین به وجود ذهنی قائل شده‌اند، و باقی به ثبوت معدومات.

و این مذهب جمعیست که در بدیهیّات مکابره می‌کنند، به جهت آن که عقل حاکم است به این که واسطه میان موجود و معدوم نیست، و ثبوت عین وجود است، و به غیر وجود چیزی نیست.

قال: و کیف تتحقّق بدونه مع اثبات القدرة و انتفاء الاتّصاف.[1]

چون بعید است مقالهٔ این قوم و عین مکابره است، شروع نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در استدلال بر بطلان قول ایشان.

بدان این را که این جماعت که به ثبوت معدومات قائل شده‌اند، رفته‌اند به این‌که قدرت را اثری در نفس ذوات نیست، به جهت آن که این ذوات در عدم ثابتند و مستغنیند از مؤثّر در گردانیدن اینها را ذوات، و در وجود نیز قدرت را اثری نیست، و وجود محتاج به مؤثّر نیست از جهت آن که وجود نزد ایشان حال است، و حال امریست غیر مقدور، و ثابت است که اتّصاف ماهیّت [الف ـ ۱۳] به صفت ثابت در اعیان نیست، بلکه این اتّصاف امر اعتباری است، و الاّ تسلسل لازم می‌آید از جهت آن که این اتصاف به ثابت[2] اگر ثابت در اعیان باشد، پس شریک با موجودات در این ثبوت خواهد بود، و ممتاز خواهد بود از آنها به خصوصیتی و اتّصافی، و ما به الاشتراک مغایر ما به

---

۱. کشف المراد / ۳۲

۲. ن: – به ثابت

الامتیاز است، پس خواهد بود در خارج اتّصاف این اتّصاف به ثبوت نیز که امر زایدی بر آن اتّصاف است، یعنی متّصف شدن این اتّصاف به ثبوت غیر آن اتّصاف است، پس در آن نیز اتّصافی خواهد بود با ثبوتی و ثبوت آن نیز اتّصافی دارد ممتاز، و همچنین پس لازم می‌آید تسلسل.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ ظاهراً تسلیم مذهب ایشان کرده، و قبول نموده که اتّصاف ماهیّت ثابت است در نفس الامر که در اعیان ثابت نیست، پس الزام محال بر ایشان کرده.

و تقریر استدلالش این است که ماهیّات اگر ثابت باشند در حین عدم بدون وجود، مستغنی خواهند بود ممکنات در وجودشان /*الف/۱۰/ از مؤثّر، پس منتفی می‌شود قدرت اصلاً، تالی باطل است، پس مقدّم مثل آن.

بیان شرطیّت آن است که قدرت را تأثیری نیست نه در ذوات، و نه در وجود بر مذهب ایشان، و نه در اتّصاف ماهیّت نیز به وجود به نهجی که در نفس الامر ثابت شده، و این مستلزم نفی تأثیر مؤثّر است بالکلیّه. امّا بطلان تالی پس اتّفاقی است، و برهان دالّ است بر آن به نحوی که خواهد آمد، و از این جهت است که بعید شمرده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ این سخن را با اثبات قدرت مؤثّره و با قول این که اتّصاف امریست ذهنی غیر موجود در خارج.

قال: و انحصار الموجود مع عدم تعقّل الزائد.[۱]

این برهان دیگریست که دالّ است بر انتفاء ماهیّات در عدم بدون ثبوت آنها. و تقریرش این است که: مذهب نموده‌اند معتزله که هر ماهیّت نوعیّه پس بدرستی که ثابت است [ب ـ ۱۳] اشخاصش در حین عدم به نحو غیر متناهی، مثل سواد و بیاض و جوهر و غیر اینها از حقایق. پس الزام کرده است مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به ایشان محال را که لزوم غیر متناهی است، و این از قول به عدم انحصار موجودات لازم است از جهت آن که این ماهیّات ثابتند در عدم و غیر متناهیند، و ثبوت عین وجود است، از جهت آن که منتفیست تعقّل امر زاید بر کون و وجود در اعیان، پس ثبوت بعینه وجود در اعیان است، پس بر ایشان لازم می‌آید قول به وجود ما لایتناهی، و این قول نزد ایشان باطل است.

و اگر بگردانند وجود را امر مغایر کون در اعیان، پس این نزاع در عبارت وجود خواهد بود، و قولی خواهد بود به اثبات مالایُعقل، با وجود آن که ما اکتفا می‌کنیم در ظهور محالیّت به قول ایشان، همین ثبوت تنها را که کون در اعیان است، و ایشان تسلیم می‌کنند از ما مفسده ثبوت را، و براهین دالّه بر استحاله غیر متناهی به نحوی که دالّ است بر استحاله آن در وجود دالّ است بر استحاله آن در ثبوت.

و قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ و انحصار الموجود عطف است بر «انتفاء» یعنی چگونه متحقّق است شیئیت بدون وجود با اثبات

---

۱. کشف المراد / ۳۳

قدرت مؤثّر و انتفاء اتصاف در خارج و انحصار وجود و تحقق تناهی آن و عدم تعقّل امر زاید از /*ب/۱۰/ وجود. همچنین باید فهمیده شود کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در این جا[1].

قال: و لو اقتضى التميّز الثّبوت عيناً لزم منه محالات.[2]

چون باطل نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ مذهب جمعی را که به ثبوت معدومات قائلند، شروع نمود در ابطال حجج ایشان. و ایشان را دو حجّت ردیّه است که: مصنّف ـ رحمه اللّه ـ ذکر اینها نموده و باطل نموده حصر دو حجّت ایشان را.

أما حجّت اولی تقریرش آن است که: هر معدومی متمیّز است، و هر متمیّزی ثابت، پس هر معدومی ثابت است.

امّا مقدّمه [الف ـ ١٤] اولی که: هر معدومی متمیّز است، پس سه امر دلالت بر آن دارد:

اوّل: آن که معدوم معلوم است، و معلوم متمیّز است.

ثانی: آن که معدوم مراد است به جهت آن که اراده لذّات می‌شود و مکروه می‌باشد آلام، پس البتّه لذّت که مراد باشد از مکروه متمیّز است.

ثالث: آن است که معدوم مقدور است، و هر مقدور متمیّز است به جهت آن که ما تمیّز میان حرکت یمین و یسار می‌کنیم، و حکم به قدرت احدیٰ حرکتین دون اُخری می‌کنیم؛ اگر متمیّز نباشد این حکم

---

۱. م : این حال

۲. کشف المراد / ۳۳

محال است.

اما مقدّمهٔ ثانیه: که هر متمیّزی ثابت است به جهت آن که تـمیز صفت ثابته‌ای است از برای متمیّز، و ثبوت صفت استدعای ثـبوت موصوف می‌کند.

و جواب آن است که تمیّز استدعای ثبوت عینی نمی‌کند که در خارج باید البته ثابت باشد متمیّز، و الاّ چندین محال لازم می‌آید:

یکی: آن که بعضی معدوم محال است وجودش در خارج، مثل شریک باری و اجتماع ضدّین و غیر ایـنها، و مـتمیّزند أحـدهما از دیگری، پس اگر تمیّز موجب ثبوت می‌شد در خارج، لازم بود ثبوت محال و این باطل است.

ثانی: آن که معلوم هرگاه[1] مرکّب می‌باشد مثل جـبل[2] مـرکّب از یاقوت و غیره، و جمل[3] مثل جبل و بحر زیبق[4] و گاه معلوم اصـل وجود می‌باشد، و شکّ نیست نزد جمیع که این هر دو ـ یعنی مرکب مذکور و اصل وجود ـ در عدم ثابت نیستند.

ثالث: آن است که مقدوریّت و مراد و قصد اگر مستدعی ثبوت باشد قدرت محال و منتفی می‌شود، از جهت آن که قدرت بر ثابت حاصل[5] و مقرّر[6] نمی‌باشد، و الّا تحصیل حاصل می‌شود[7].

---

۱. ن، الف: ـ هر
۲. ن، الف: جمل
۳. کذا در نسخه‌ها
٤. زیبق : جیوه
۵. ن: ـ حاصل
٦. الف : مقرّر و حاصل
۷. ن: ـ و الاّ تحصیل حاصل می‌شود

قال: و الامكان اعتباری يعرض لما وافقونا علی انتفائه.[1]

يعنی امكان امر اعتباريست كه عارض می‌شود چيزی را كه منازع موافقت دارد با ما در انتفاء آن در خارج مثل مركبّات خياليّه.

اين جواب حجّت ثانيه است از برای ايشان بر اثبات معدوم، و آن حجّت اين است كه: معدوم ممكن است، و امكان نيست امر عدمی را، و الاّ فرق ميان [ب ـ ١٤] نفی امكان محال، و امكان منفی نيست، يعنی امكان ممكنات معدومه به اين دليل از /*الف/١١/ امور منفيّه نخواهد بود بلكه از امور ثابته است[2]، پس امكان امر ثبوتی خواهد بود، و جوهری نيست آن كه قائم به ذات خود باشد، به جهت آن كه امريست اضافی و اضافی استدعای محلّی می‌نمايد ثابت كه آن ممكن است، به جهت آن كه محال است كه صفت ثابته ثابت باشد بدون موصوف، پس امر ثابت غير منفی می‌بايد كه موصوف باشد، و آن ثابت غير منفی به غير از ممكن معدوم امری نيست، پس ممكن عدمی ثابت شود ثبوتش؛ و اين مطلوب است.

جواب گفته مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از اين حجّت به اين نحو كه امكان امر اعتباری است، و نيست امر خارجی، و الاّ تسلسل لازم می‌آيد، به جهت آن كه از برای هر امكانی امكانی خواهد بود، و نيز لازم می‌آيد كه ثبوتی حلول نموده باشد در محلّی كه آن عدمی باشد، مثل ممكنات معدومه غير موجوده در خارج، هر چند غير خيالی باشند بنابر ثبوت معدومات؛ و اين باطل است قطعاً. و ايضاً امكان

---

١. كشف المراد / ٣٤

٢. ن : ـ بلكه ... است

عارض ممکنات عدمیّه ـ مثل مرکّبات خیالیه ـ می‌شود، و همه کس اتّفاق بر عدم وجود خارجی آن دارند، پس باطل شد قول ایشان که هر ممکنی ثابت است در عدم.

مسألهٔ دوازدهم

در نفی حال است

قال: و هو یرادف الثبوت، و العدم النّفی، فلا واسطة.[1]

رفته است ابوهاشم و اتباعش از معتزله و قاضی و جوینی از اشاعره به این معنی که واسطه میان موجود و معدوم می‌باشد، و آن را حال نامیده‌اند، و تعریف نموده‌اند آن را که صفتی[2] است از برای موجودی، لیکن آن موصوف به وجود و عدم نمی‌باشد.

و ثبوت معدومات بنابر مذهب جمعی که گفته‌اند تحصیل امتیاز آن از حال می‌شود، پس ثابت اعمّ از موجود است، به جهت آن که ثبوت بدون وجود می‌شود، و ثبوت منقسم به موجود و معدوم می‌گردد، و معدوم اعمّ از منفی [الف ـ ۱۵] است، از جهت صدق معدوم بر منفی و ثابت در این مذهب. پس معلوم شد که معدوم نیز اعمّ از منفی صرف است.

و این مذهب باطل است بالضّروره، به جهت آن که عقل حاکم است به این‌که واسطه میان وجود و عدم نیست، و ثبوت وجود است، و حال مرادف ثبوت است، عدم و نفی مترادفان‌اند. لهذا مصنّف ـ

---

۱. *کشف المراد* / ۳۵

۲. ن : صفت

رحمه اللّه ـ گفته که:«و هو»، یعنی وجود که ضمیر راجع به وجود باشد مرادف به ثبوت است، و عدم مرادف نفی است، و چیزی اظهر از این نزد عقل نیست. پس استدلال بر این جایز نیست و باطل است.

قال: و الوجود لاترد علیه القسمة، و الکلّی ثابت ذهناً، و یجوز قیام العرض /*ب/۱۱/ بالعرض.[1]

چون باطل شد مذهب ایشان مصنّف ـ رحمه اللّه ـ اشاره نموده به بطلان آنچه احتجاج به آن نموده‌اند به دو وجه.

اوّل: این است که گفته‌اند که مبیّن شده این‌که وجود زاید بر ماهیّت است، پس یا موجود است یا معدوم، یا نه موجود است و یا نه معدوم[2]، و ثانی آن هر دو باطل است. امّا اوّل ـ که موجود بودن است[3] از جهت لزوم تسلسل ـ که وجود موجود باشد و همچنین وجود آن[4] ـ أمّا دوّم که معدوم بودن باشد از جهت آن که لازم می‌آید اتّصاف شیء به نقیضش، پس ماند قسم سیّم که حال است.

جواب وجه اوّل: آن است که وجود قابل این قسمت نیست از جهت آن که محال است قسمت شیء بر نفس و غیرش، پس به نحوی که گفته نمی‌شود که سواد یا سواد یا بیاض است، گفته نمی‌شود که وجود یا موجود است یا نه، و الاّ حمل شیء بر نفس، و حمل نقیض

---

۱. *کشف المراد* / ۳۵

۲. ن: ـ یا نه معدوم / ن: + و نه معدوم اول آن

۳. ن: ـ که موجود بودن است

٤. ن: ـ که وجود موجود باشد و همچنین وجود آن

بر نقیض که وجود و عدم است،[1] لازم می‌آید، و از برای این‌که شیء منقسم به دو چیز ـ چیزی[2] که آن[3] اعمّ از هر دو است[4] ـ می‌باشد، و محال است که چیزی اعم از نفس وجود باشد.

وجه دویم از احتجاج آن است که: لونیّت امر ثابت مشترک میان سواد و بیاض است، پس می‌باشد هر واحد از سواد و بیاض ممتاز از دیگری به امر زاید از مابه الاشتراک که لونیّت است، پس آن [ب ـ ۱۵] امر زاید با آن لونیّت اگر موجودند لازم می‌آید قیام عرض به عرض، از جهت آن که لابدّ است قیام جنس و فصل احدهما به دیگری تا متحقّق شود التیام، و اگر هر دو یا احدهما معدومند لازم می‌آید که سواد امر عدمی باشد و همچنین بیاض که جزئش عدمی است[5]. و یا ترکیب موجود از معدوم خواهد بود، و این همه[6] باطل است بالضّرورة. پس ثابت شد واسطه میان وجود و عدم که نه موجود و نه معدوم باشد.

و جواب به دو وجه است:

اوّل: آن که کلّی مثل لونیّت ثابت است در ذهن، پس وارد نمی‌شود بر آن این قسمت به حسب خارج، و کلّی از جنس و فصل مذکورین ثابتند در ذهن، و این قسمت خارجی در اینها جاری نیست.

دویم: آن که عرض گاهی قائم به عرض به نحوی که خواهد آمد،

---

۱. م، الف: ـ که وجود و عدم است

۲. الف: ـ چیزی

۳. م، الف: ـ که آن

۴. م، الف: ـ است

۵. م، الف: ـ که جزئش عدمی است

۶. ن: ـ همه

می‌شود. و نیز[١] این نحو قیام بدرستی که قیام جنس به فصل است، و نیست قیام عرض به عرض، به جهت آن که از موجودات ذهنیّه‌اند[٢] نه خارجیّه.

قال ـ رحمه اللّه ـ: و نوقضوا بالحال نفسها.[٣]

بدان! این را[٤] که نفی کننده‌های احوال گفته‌اند یافته‌ایم که ملخّص ادله مثبتین حال رجوع می‌کند به این‌که در این جا /*الف/١٢/ حقایق متحقّق است که شریکند در بعض ذاتیّات و مختلفند در بعض دیگر، مثل سواد و بیاض، کـه در ایـن بـین مشـترک است لونـیّت، و مـا بـه الاشتراک مغایر ما به الامتیاز است، و آن نه موجود و نه معدوم است، پس قول به حال واجب است به نحوی که در کلیّات گذشت.

جواب گفته شده که منتقض می‌شود این حکم به حال بنفسها، از جهت آن که احوال نزد ایشان امـور[٥] مـتعدّده و مـتکثّره است، پس جهت اشتراکی و جهت امتیازی مغایر آن خـواهـند داشت، پس از برای آن حال، حال دیگر خواهد بود و همچنین این حکـم در حـال حال جاری است، و تسلسل خواهد شد در احوال، و این باطل است.[٦]

١. ن: ـ نیز
٢. م: ذهنیه
٣. *کشف المراد* / ٣٦
٤. نخ: می‌شود
٥. ن: ـ امور
٦. ن: ـ و این باطل است

قال: و العذر بعدم قبول التّماثل و الاختلاف و التزام التّسلسل باطل.[1]

یعنی عذری که مثبتین حال گفته‌اند از آنچه نفی [الف ـ ١٦] کننده‌های حال بر ایشان الزام کرده‌اند به دو وجه است:

اوّل: آن است که حال موصوف نمی‌شود به تماثل و اختلاف، تا آن که حال را حالی باشد، و تسلسل لازم آید به جهت آن که تماثل و اختلاف از خواص موجود است، و حال غیر موجود است.

دویم: قول به التزام و قبول و تجویزی تسلسل است در غیر امر موجود که حال باشد.

و این هر دو عذر باطل است:

امّا اوّل: به جهت آن که هر معقولی را که نسبت بدهیم به معقول دیگر یا متّحدند در معقولیّت، و تصوّر احدهما عین تصوّر آخر خواهد بود، یا آن که ممتاز و متعدّدند به عوارض لاحقه، و این هر دوی اوّل مثلان خواهند بود، و این هر دوی ثانی مختلفان‌اند، پس متصوّر نمی‌شوند بدون این اقسام، و حال همین حال خواهد داشت و محال ماضی در حال لازم می‌آید، یعنی مفسده ماضی در حال لازم است.

و اما وجه دویم: به جهت آن که باطل می‌شود استدلال به وجود صانع ـ تعالی ـ به جهت آن که موقوف است آن بر ابطال[2] تسلسل، چنانچه شارح[3] اصفهانی در این شرح تصریح بر آن نموده، و براهین ابطال تسلسل خواهد آمد، و جریانش در این جا ظاهر است.

---

١. کشف *المراد* / ٣٦

٢. م: ابطان

٣. م: صفهانی

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ بعد از ذکر ما سبق ایراد نموده به این مضمون که: و جواب گفته‌اند بعضی متأخّرین به این‌که مختلَفین هرگاه مشترک باشند در امر ثبوتی لازم خواهد بود ثبوت دو امر که به این هر دو ثبوت اختلاف /*ب/۱۲/ و تماثل واقع می‌شود، امّا هرگاه متحّد در امر سلبی که حال است[1] باشند این هر دو، پس این لازم نمی‌آید. و احوال اگر چه مشترکند در حالیّت، مثل سوادیّت و بیاضیّت، الاّ آن‌که این امر مشترک امر سلبی است، یعنی غیر موجود است، پس لازم نمی‌آید تسلسل. و این کلام غیر مرضیست نزد ایشان، به جهت آن‌که احوال نزد ایشان از امور ثابته‌اند.

مسألهٔ سیزدهم

در تفریع بر قول به ثبوت معدومات و احوال است

قال: فبطل ما فرّعوا علیهما من تحقّق الذّوات الغیر المتناهیة [ب ـ ١٦] فی العدم، و انتفاء تأثیر المؤثّر فیها و تباینها، و اختلافهم فی اثبات صفة الجنس و ما یتبعها فی الوجود، و مغایرة التحیّز للجوهریّة و اثبات صفة للمعدوم بکونه معدوماً، و امکان وصفه بالجسمیّة، و وقوع الشّک فی اثبات الصّانع بعد اتّصافه بالقدرة و العلم و الحیاة.[2]

چون مصنّف ـ رحمه اللّه ـ ابطال مذاهب قائلین به ثبوت معدومات و حال کرده، ابطال آنچه متفرّع نموده‌اند به این هر دو نموده، و ذکر کرده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از فروع اثبات معدومات.

---

۱. ن: ـ که حال است

۲. *کشف المراد* / ۳۷

اوّلاً: تحقّق ذوات معدومه را در عدم غیر متناهی، و حکم به بطلان آن نموده، به جهت آن که ایشان اتفاق کرده‌اند بر این که از برای معدومات ممکنه پیش از دخول در وجود ذوات و اعیان معدومه ثابت است از هر نوع غیر متناهی، پس از برای هر نوع عدد غیرمتناهی ثابت است، و این اعداد متباینند باشخاصها.

دویم: انتفاء مؤثّر است در جعل جوهر جوهر و عرض عرض، و بتحقیق که تأثیر فاعل در موجود ساختن اینهاست از جهت آن که ایشان گفته‌اند که این ذوات در عدم ثابت‌اند، پس تأثیر مر مؤثّر را در ذوات اینها نیست که جعل ماهیّت باشد، بلکه تأثیر در اخراج اینهاست از عدم به وجود، نه در جوهریّت که این امور اگر به فعل فاعل باشند، پس به انتفاء آن باید منتفی شوند، و جوهر غیر جوهر شود، و این تناقض است که سلب شیء از نفس ممکن نیست[1].

سیم: انتفاء تباین است که ایشان اتّفاق نموده‌اند که جمیع ذوات متفقند و اختلاف به صفات است؛ و این مذهب باطل است؛ و الاّ انقلاب[2] عرض مثل سواد به جوهر و بالعکس شدن جایز خواهد بود، و بطلان این ضروری است، و صفات نیز اگر لازم باشند اختلافشان دالّ است بر اختلاف ملزوم.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود این مطلب را به این نحو تقریر نموده که این مذهب باطل است، به جهت آن که اگر [الف ـ ۱۷] این صفات از صفات لازمه‌اند اختلاف صفات دلیل اختلاف ملزومات

---

۱. ن: ـ که سبب .... نیست.

۲. ن: – انقلاب

است، و اگر از صفات لازمه نیستند انقلاب سواد به جوهر و عکسش جایز خواهد بود، و این باطل است بالضّروره.

چهارم: اختلاف ایشان است در اثبات صفت جنسی جهت اشیاء[1] در حین عدم. مثل جوهریّت و سوادیّت و آنچه تابع اینها باشد، مثل حلول در محل و حیّز و سایر توابع اجناس که موجب اختلاف و تماثل است در جوهر و عرض، /*الف/۱۳/ مثل سواد به این نحو[2] که آیا ثابتند اینها در حال عدم هم یا در حال وجود فقط می‌باشند. رفته است ابواسحق بن عیّاش به این‌که ذوات معدومه عاریند از جمیع صفات در حال عدم. و جمهور رفته‌اند که در حال عدم متّصفند به صفات اجناس، مثل جوهر به جوهریّت، و سواد به سوادیّت. و ابویعقوب شحّام رفته به اتّصاف اینها در حال عدم به صفات اجناس و غیر اینها، و التزام ثبوت رجل معدومی بر فرس معدومی[3] با قلنسوۀ[4] معدوم و سیف معدوم نموده.

پنجم: اختلاف در مغایرت ما بین تحیّز و جوهریّت نموده‌اند. رفته است ابوعلی جبایی و ابن او ابوهاشم، و ابوالحسین خیّاط، و ابوالقاسم بلخی، و جمعی از ایشان که تحیّز مغایر جوهریّت است، و جوهریّت علّت تحیّز است به شرط وجود. و ابویعقوب شحّام و غیره گفته‌اند که این هر دو متّحدند، لیکن شحّام گفته که جوهر حال عدمش حاصل است در حیّز، و بصری گفته که شرط حصولش در حیّز وجود است، هرچند در حین عدم متحیّز است اگر چه حاصل نیست در

---

۱. ن : ـ جهت اشیاء
۲. ن: – به این نحو
۳. م: – معدومی
٤. قلنسوه : کلاه

حیّز.

ششم: آنچه رفته‌اند در اختلاف اثبات صفت حین معدومیّت به سبب بودن آنها معدوم. پس کلّ ایشان گفته‌اند که صفتی از برای ایشان نیست به سبب معدومیّت، مگر اباعبداللّه بصری که اثبات صفت نموده، و گفته: موصوفند به معدومیّت.

هفتم: اتّفاق نمودن ایشان است در عدم امکان موصوف بودن جسم به جسمیّت در حال عدم. و خیّاط تجویز این نموده، و در شرح علاّمه[1] ـ رحمه اللّه ـ [ب ـ ۱۷] و اصفهانی واقع است نسبت به قائلون به صفات که گفته‌اند که صفات جوهر یا عاید است به جمله ـ یعنی به مجموع اجزاء جوهر که جسم مرکّب است از آنها، مثل حییّت و آنچه مشروط است به حیّ بودن، مثل عالمیّت و قادریّت و غیرهما ـ یا آن که عاید است به افراد حین وجود و عدم که جوهریّت و وجود و تحیّز و حصول در حیّز است.

هشتم: اتّفاق نموده‌اند بنابر تجویز اتّصاف معدوم به صفات معدومه این را که عالم به صانع عالم قادر حکیم ممکن است که شکّ کند با وجود[2] ثبوت این اوصاف که آیا موجود باشد آن صانع یا نه، و در این معنی محتاج به دلیل باشد، بنابر تجویز صفت از برای معدوم. وجمیع عقلا نفی این شکّ نموده‌اند، به جهت آن که ثبوت چیزی از برای چیزی فرع ثبوت مثبت له است.

---

۱. کشف المراد / ۳۸

۲. ن: ـ وجود

قال: و قسمة الحال الى المعلّل و غيره، و تعليل الاختلاف بها، و غير ذلک ممّا لافايدة بذكره.[١]

چون مصنّف ـ رحمه اللّه ـ فارغ شد از متفرّعات قول به ثبوت معدومات شروع نمود به متفرّعات قول به ثبوت حال، پس گفته‌اند: قايلين به حال که حال منقسم به دو قسم می‌شود./*ب/١٣/

يكى: آن كه ثبوتش از براى چيزى به علّت و سبب امرى باشد كه آن امر قائم به آن چيز باشد، مثل عالميّت كه به سبب علمش است كه در آن معروض متحقّق است، و متحركيّت به حركت موجوده قائمه به متحرّک، و همچنين قادريّت به سبب قدرت در قادر پس در اين معلل سه امر است، ذات كه عارض آن شده قادريت كه معلل است به آن قدرت به واسطهٔ قادريت[٢]، و حال غير معلّل مثل سواديّت سواد كه به سبب معنى نيست كه قائم به سواد باشد، چنانچه علم قائم ـ به ذات متّصف[٣] ـ به عالم بود، هر چند اسوديّت معلّل به سواد است كه آن در ذاتى است.[٤]

فرع ثانى: آن است كه ذوات كلّ مساويند در ماهيّت، واختلاف اينها به سبب احوال چند است كه مضاف به اينها مى‌شوند، و اتّفاق كرده‌اند اكثر عقلا بر بطلان اين، از جهت وجوب مساوى بودن متماثلين در لوازم؛ پس هرگاه ذوات مماثل باشند بايد در لوازم نيز چنين باشند، پس جايز است قديم حادث شود و بالعكس، از جهت آن كه تخصيص مرجّحى مى‌خواهد، و مرجّح ذات نيست و الاّ پس

---

١. *كشف المراد* / ٣٩

٢. ن: ـ پس در اين .... قادريت

٣. ن: ـ به ذات متصف

٤. ن : ـ كه آن در ذاتى است

تسلسل لازم می‌آید جهت مرجّح[1] به جهت آن که [الف ـ ۱۸] فرض تساوی در همه شده؛ و صفت ذات نیز مرجّح نیست به جهت آن که تسلسل لازم می‌آید که سبب آن صفت چه امر شده و همچنین.

مسأله چهاردهم

در وجود مطلق و وجود خاص است

قال: ثمّ الوجود قد یؤخذ علی الاطلاق، فیقابله عدم مثله، و قد یجتمعان لاباعتبار التقابل، و یُعقلان معاً؛ و قد یُؤخذ مقیّداً فیقابله مثله.[2]

بدان این را که وجود عبارت از کون در اعیان است، و این کون در اعیان:

[۱]: گاهی اخذ کرده می‌شود عارض ماهیّتی از ماهیّتها، پس وجود مختّص می‌شود به سبب اضافه به آن ماهیت.

[۲]:و گاهی مأخوذ می‌شود مطلق بدون ماهیّتی و این وجود مطلق است.

پس هرگاه این را دانستی، پس وجود عامّ مقابلش عدم عامّ مطلق غیر متخصّص به ماهیّت خاصّ است، و این وجود مطلق و عدم مطلق گاهی جمع می‌شوند در صدق، مثل آن که معدوم در خارج، و موجود در ذهن را صادق می‌آید بر آن معدوم مطلق، و موجود مطلق به اعتبار ذهنی و خارجی.

بلی هرگاه نظر نماید کسی[3] به وحدت در وجود به اعتبار ذهن و

---

۱. ن: ـ و الاّ پس .... مرجح

۲. *کشف المراد* / ۳۹

۳. ن: ـ نماید کسی

خارج[1]، ممتنع است اجتماع اینها، یعنی وجود وعدم در صدق بر شیء واحد ممتنع است و گاهی جمع[2] می‌شوند هرگاه اعتبار[3] ضدّ و مقابله نکرده[4] /*الف/١٤/ باشند به سبب اختلاف ظرف وجود، مثلاً موجود خارجی معدوم ذهنی، و معدوم خارجی موجود ذهنی می‌تواند شد. و از برای همین است که معدوم مطلق متصوّر می‌شود تا حکم کرده شود بر آن که مقابل موجود مطلق است، و هر متصوّری ثابت در ذهن است، و هر ثابت در ذهنی احد - [= یکی] - از اقسام مطلق وجود است، پس ثابت مطلقی صادق بر معدوم مطلقی بدون اعتبار تقابل می‌آید، و این وجود مطلق و عدم مطلق دو امر معقولند، اگر چه نزاع قومی نموده‌اند در این‌که معدوم مطلق غیر متصوّر است.

امّا وجود خاص غیرمطلق مثل وجود ممکنات که متخصّصند به خصوصیّات،[5] نحو وجود انسان و زید و عمرو و مقابلش، به عدم [ب - ١٨] مثل آن مقیّد می‌شود، نحو عدم انسان و عدم زید و عدم عمرو، که در عدم اینها به اینها مقیّد شده، یعنی مقیّد به عدم این قیود خاصّ شده‌اند.

---

١. ن: + کسی نماید. در الف و م خط خورده است
٢. ن: واحد و بتحقیق که
٣. ن: - اعتبار
٤. ن: نداشته
٥. م: + به

مسألهٔ خامسه عشر

در این است که عدم ملکه محتاج است به موضوع

قال ـ رحمه اللّه ـ: و یفتقر الی الموضوع کافتقار ملکته.[1]

یعنی عدم ملکه نیست عدم مطلق، بلکه از برای آن حظّی از وجود هست، و محتاج است به موضوع مثل احتیاج ملکه به آن موضوع، از جهت آن که عدم ملکه عبارت است از عدم چیزی از موضوع با امکان اتّصاف موضوع به آن چیز، مثل ماهیّت به وجود، و نحو عمی که عدم بصر است نسبت به أعمی، نه عدم مطلق، بلکه از چیزی که شأنش باشد بصر، پس محتاج است این عدم به موضوع خاصّ مستعدّ این ملکه، مثل اصل ملکه، و از این جهت است که عمی در دیوار نمی‌باشد به نحوی که بصر نیز در آن متحقّق نمی‌شود.

و فاعل «یفتقر» لفظ «عدم» است که در متن سابق «عدم مثله» گذشت. و ضمیر «ملکته» راجع است نیز به عدم مقید که در ضمن متن سابق بود.

قال: و یؤخذ الموضوع شخصیّاً و نوعیّاً و جنسیّاً.[2]

چون بیان عدم ملکه را نمود که عدمیست از موضوع چنانی، الحال بیان موضوع آن را نموده که بعضی موضوع را شخصی اعتبار نموده‌اند، پس عدم لحیه از مردِ خاصِّ قریب به لحیه عدمِ ملکه است،

۱.کشف المراد / ٤٠

۲.کشف المراد / ٤٠

و از طفل عدم ملکه نیست، و بعضی أعمّ از این دانسته‌اند، و موضوع نوعی را اعتبار نموده‌اند، پس عدم لحیه را از اثط[1] که کوسه است /*ب/١٤/ و از طفل عدم ملکه دانسته‌اند. و در حیوان گفته‌اند که نیست عدم ملکه. و بعضی جنسی را نیز اعتبار نموده‌اند، و در حیوان نیز جاری[2] نموده‌اند. و نزاع در اصطلاح نمی‌باشد.

مسألهٔ شانزدهم[3]

در این است که وجود بسیط است

قال: و لاجنس له بل هو بسیط، فلا فصل له.[4]

مذکور شد سابق که وجود عارض جمیع [الف ـ ١٩] معقولات می‌شود، پس معقولی اعمّ از آن نیست، پس جنسی ندارد، و چون فصل ممیّز بعض جنس است از بعضی، هرگاه جنس نداشته باشد، فصل نیز ندارد. بلکه وجود بسیط است، و ترکّب مثل عددی از احاد نیز ندارد، به جهت آن که اگر اجزاء وجود وجود باشند تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید، و اگر غیر وجود باشند پس اجزاء وجود اگر ماهیّت باشند پس معروض وجود خواهند بود نه جزء وجود، و اگر امر معدوم باشند پس عدم جزء وجود و مقوّم آن می‌شود، و تقوّم شیء به رفع آن شیء خواهد بود.

و علاّمه در شرح خود به این نحو نقل نموده که: اگر جزو عددی

---

١. در باب طا و فصل الثاء از *صراح* [/ ١٨١] واقع است «ثطط: کوسه شدن مرد، اثط و ثط نعت [منه]». (منه)

٢. م: خارجی

٣. ن: سیزدهم

٤. *کشف المراد* / ٤١

داشته باشد، وجود یا آن است که موجود خواهد بود، یا نه. بنابر اوّل طبیعت جزء، و مرکّب هر دو واحد خواهد بود، پس امتیاز نخواهد بود میان ایشان مگر به مقدار، و مقدار در ایشان نیست. و بنا بـر ثانی لازم می آید که وجود عارض همه معقولات نشود به جهت آن جزء غیر موجود که وجود عارض آن نشده، و این خلاف فرض است.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ به این عبارت بیان نموده این مطلب را کـه بنابر ثانی بود: «و علی تقدیر الثّانی لایکون الوجود عـارضاً لجـمیع المعقولات مع فرضنا ایّاه کذلک هذا خلف».

و اصفهانی گفته در این قسم که مستلزم آن است که تقوّم چیزی به رفع همان چیز باشد. و در شرح حاج محمود واقع است که: «فمراده أنّ الوجود لاجنس له، اذ لو کان له ذلک لکان مشترکاً بینه و بـین مـا یباینه، و اذ لیس له مباین سوی المعدوم المطلق لاشتراکه بین جمیع موجود[1] کان جنسه مشترکاً بینه و بین المعدوم المـطلق[2] فـیکون له فصل لامتناع تحقق الجنس بدونه، لکـن التّـالی بـاطل، لاسـتلزام أن یکون للمعدوم المطلق الّذی هو لاشیء محض بفصل یمیّزه عن غیره، و هو مستلزم لتمییزه، و قد ثبت ان لیس له ذلک، هذا خلف».

---

۱. کذا

۲. ن : ـ لاشتراکه .... المطلق

مسألهٔ هفدهم

در مقوليّت وجود است بر ما تحتش از جزئيّات

قال ـ رحمه اللّه ـ: و يتكثّر بتكثّر الموضوعات، و يقال بالتّشكيک على عوارضها.[1]

چون وجود متكثّر به تكثّر فصول نيست، متكثّر [ب ـ ۱۹] به تكثّر موضوعات است؛ مثل وجود انسان غير وجود غير انسان است، و همچنين وجود زيد و عمر و غيرهما و وجوده مطلق مقول به تشكيک است نسبت به ما تحت خود، يعنى بر عوارض موضوعات كه وجودات خاصّه‌اند كه عارض ماهيّات موضوعه شده‌اند، پس مقول به تشكيک است بر اين افراد به جهت آن كه وجود علّت اولى و اقدم در طبيعت وجود است از وجود معلول.

قال: فليس جزءاً من غيره مطلقاً.

يعنى چون گفته مى‌شود وجود مطلق /*الف/۱۵/ بر وجودات عارضه ماهيّات بر طريق تشكيک، پس ذاتى و جزء غيرش نخواهد بود، امّا نسبت به ماهيّات از جهت آن كه سابق معلوم شد كه عارض آنها است. و امّا نسبت به وجودات ماهيّات كه جزئيّاتند به جهت آن كه مقول به تشكيک داخل در افرادى كه مقول مى‌شود بر اينها نمى‌باشد، چنانچه من بعد خواهد آمد كه ماهيّت مختلف نمى‌شود

---

۱. كشف المراد / ۴۱

وقوعش بر جزئیّات، بلکه بر طریق تواطؤ است.

مسأله هجدهم[1]

در شیئیت است

قال: و الشیئیّة من المعقولات الثّانیة، و لیست متأصّلة فی الوجود، فلاشیء مطلقاً ثابت، بل هی تعرض لخصوصیّات الماهیّات.[2]

یعنی شیئیت مطلقه از جمله معقولات ثانیه است که تعقل کرده نمی‌شود بدون تعقّل عروض به معقولی دیگر، و نیست از برای آن مطابقی در خارج - یعنی وجود خارجی اصیلی - و الاّ از برای آن شیء به شیئیّت اخری، یعنی ما به الاشتراکی لازم بود از جهت آن که آن را شریکی[3] غیر خود در شیئیّت می‌بود، و ما به الاشتراک ما به الامتیازی می‌خواست، و آن مابه الامتیاز نیز چنین خواهست[4] بود، و تسلسل لازم می‌آید، پس نیست شیء مطلق ثابت به تنهایی در خارج.

و عبارت: «فلا شیء مطلقاً» در این مطلب است، و چون نفی مطلق شیئیت نمود - یعنی مصنّف - رحمه اللّه - نفی شیئیّت مطلقه نموده، و این موهم این بود که شیئیّت در نفس الامر می‌باشد - [الف - ٢٠] گفت: «بل هی یعرض» یعنی بلکه شیئیّت تعقّل می‌شود بعد از آن که تعقّل خصوص ماهیّتی بشود، شأن معقولات ثانیه می‌باشد.

و بعضی از شرّاح بحث نموده‌اند که شیئیّت عبارت است از وجود، و راجع به آن می‌شود و سابق گذشت این معنی که وجود گاهی

---

١. ن، الف : دوازدهم

٢. کشف المراد / ٤٢

٣. ن : شریک

٤. کذا در نسخه‌ها

مأخوذ می‌شود علی الاطلاق که مفهوم کلّی باشد، پس ذکر آن افاده جدیدی نیست. و اگر منظور این است [که] از ذکر شیئیّت و مراتب فوق که مفهوم کلّی علی الاطلاق در خارج نیست، و در خارج افراد خاصه می‌باشند، پس این تخصیص به شیء خاصّ ندارد.

و شیخ ابوعلیّ بن سینا گفته که وجود یا ذهنیست یا خارجی، و مشترک میان اینها شیئیت است، پس اگر ارادهٔ حمل شیئیّت بر قدر مشترک و صدقش بر آن باشد در این مقام، پس این صواب است، و الاّ این ممنوع است و شیئیت و ذاتیّت و جزئیّت و اشباه اینها از معقولات ثانیه‌اند که عارض معقول اوّل می‌شوند و در خارج مطابق ندارند.

و نیست /*ب/۱۵/ ممکن وجود شیئیّت مطلقه بلکه به سبب ماهیّات مخصوصه مشخّصه موجودند.

مسألهٔ نوزدهم
در تمایز اعدام است

قال: و قد يتمايز الاعدام، و لهذا استند عدم المعلول الى عدم العلّة، لاغير، و نافى عدم الشّرط وجود المشروط، و صححّ عدمُ الضدّ وجود الاخر بخلاف باقى الاعدام.[1]

شکّ نیست در این که وجودات متمایزند، و امّا عدمات بعضی منع تمایز ایشان نموده‌اند، بنابر آن که تمیز از برای ثابت خارجیست و این خطاست به جهت آن که عدمات ممتازند به سبب تمایز ملکات،

۱. کشف المراد / ۴۳

و استدلال کرده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر آن به سه وجه:

اوّل: آن که عدم معلول مستند به عدم علّت، و مستند به عدم غیر آن نیست، و این باعث تمیّز است. و ایضاً حکم به عدم معلول[1] از جهت عدم علّت می‌کنیم دون عکس.

دویم: آن که عدم شرط منافی عدم مشروط است، و عدم غیرش منافی نیست، و این سبب امتیاز است.

ثالث: [ب ـ ۲۰] آن که عدم ضدّ در محلّی مصحّح وجود ضدّ دیگر است. و عدم غیر آن مصحّح آن نیست، و این نیز باعث تمیّز است.

قال: ثمّ العدم قد یعرض لنفسه فیصدق النّوعیة، و التّقابل علیه باعتبارین.[2]

یعنی[3] عدم گاهی عارض غیر خود می‌شود، و گاهی عدم ملاحظه می‌شود فی نفسه، بدون عروض به غیر و معقول قائم برأسه می‌باشد در ذهن، و ممکن است که عقل تصوّر عدم این عدم بکند به جهت آن که تصوّر وجود و عدم به جمیع موجودات ممکن است ذهن را؛ پس هرگاه ذهن از برای عدم مطلق ماهیّتی تصوّر کند این عدم ثانی به اعتباری در تحت عدم اوّل ونوعی از آن جنس خواهد بود، و به اعتباری رافع و ضدّ آن خواهد بود، پس هم نوع از معروض خود و هم مقابل معروض خود هر دو می‌تواند بود.

---

۱. ن، م : معلوم

۲. کشف المراد / ۴۳

۳. م : ـ یعنی

قال: و عدم المعلول ليس علّة لعدم العلّة فی الخارج و ان جاز فی الذّهن علی انّه برهان انّی، و بالعكس لمّی.[1]

يعنی عدم معلول علّت از برای عدم علّت نيست در نفس الامر، كه عدم آن سبب عدم اين شده باشد، بلكه در ذهن برهان می‌شود عدم وجود لازم از جهت عدم وجود ملزوم كه«دليل انّی» باشد، كه دلالت /*الف/۱۶/ بر عدم وجود علّت كند. امّا عكس كه عدم علّت دلالت بر عدم معلول او است، سبب و لمّ در خارج از برای عدم معلول می‌شود آن را«دليل لمّی» می‌گويند.

مسألهٔ بيستم

در اين است كه عدم اخصّ اعمّ است از عدم اعمّ

قال: و الاشياء المترتّبة فی العموم و الخصوص وجوداً تتعاكس عدماً.[2]

يعنی اشيايی كه ترتيب داده شده باشند در عموم و خصوص به حسب وجود در حين عدم، عكس آن می‌شوند، مثل حيوان كه اعمّ است و انسان اخصّ، چون لاانسان و لاحيوان گفته شود لاانسان اعمّ می‌شود، به جهت آن كه بر حيوان صادق است و بر شجر و حجر نيز صادق است، به خلاف لاحيوان كه اين نحو صادق نيست.

---

۱. كشف المراد / ۴۴

۲. كشف المراد / ۴۴

مسألة حادية و عشرون

در قسمت وجود و عدم است به احتیاج و غنی

قال: [الف ـ ۲۱] و قسمة کلّ منهما الی الاحتیاج و الغنی حقیقیّة.[1]

یعنی کلّ واحد از وجود و عدم یا محتاج غیرند یا مستغنیند از آن، و اوّل ممکن است، و ثانی واجب و ممتنع؛ و این قسمت، قسمت حقیقیّه است، یعنی ممتنع است جمع و خلوّ.

امّا منع جمع به جهت آن که محال است که مستغنی از غیر محتاج به آن باشد، و بالعکس.

و امّا منع خلوّ از جهت آن که قسم ثالثی از برای این دو تا نیست.

پس ظاهر شد که این قسمت حقیقیّه است.

مسألهٔ بیست و دویم

در وجوب و امکان و امتناع است

قال: و اذا حُمل الوجود او جُعل رابطةً یثبت موادّ ثلاث فی انفسها جهاتٌ فی التعقّل دالّة علی وثاقة الرّبط و ضعفه، هی الوجوب و الامتناع و الامکان.[2]

وجود دو قسم می‌باشد:

[۱]: گاهی محمول می‌شود، مثل: «الانسان موجود» که محمول شده، و وجود انسان فی نفسه منظور است.

---

۱. *کشف المراد* / ۴۵

۲. *کشف المراد* / ۴۵ : «ثبتت مواد»

[۲]: و گاهی رابطه، از برای حمل شیء بر غیر می‌شود، مثل: «الانسان يوجد كاتبا».

از اوّل سؤال به «هل بسيط» می‌شود، و از دويم سؤال كرده می‌شود به«هل مركّب».

و در ميان اين دو نحو موضوع و محمول سه نحو می‌باشد كيفيّت كه وجوب و امكان و امتناع است. و اين كيفيّات را اگر به اعتبار نفس الامر ملاحظه كنند«مادّه» می‌گويند، و اگر به اعتبار تعقّل و ما يدلّ عليه العبارة ملاحظه كنند«جهت» می‌گويند. و گاهی مادّه و جهت متحّد می‌شوند، مثل: «الانسان يجب أن يكون حيواناً»، و گاهی متغاير می‌باشند: «نحو الانسان يمكن أن يكون حيواناً» كه مادّه وجوب است در اين مثال؛ زيرا كه نسبت حيوانيّت به انسان واجب است و جهت، جهتِ ممكنه است. و اين كيفيّات دلالت بر قوّت ربط نسبت و ضعف آن می‌كند، قوّت در وجوب و امتناع است اوّل وجوداً و ثانی عدما و امكان دالّ است بر ضعف رابطه.

قال: و كذا العدم.[1]

يعنی اگر عدم را محمول يا رابطه كنند به نحوی كه در وجود گذشت ـ مثل: «الانسان معدوم، أو معدوم عنه الكتاب» [ب ـ ۲۱] ـ اين جهات ثلاثه در تعقّل و نفس الامر متحقّق می‌شوند.[2]

---

۱. كشف *المراد* / ٤٦ : «كذلک»

۲. ن ، الف : می‌شود

مسألهٔ بیست و سیم

در این است که این قضایای ثلاثه ممکن نیست تعریفشان

قال: و البحث فی تعریفها کالوجود.[1]

یعنی جماعتی از علما خطا نموده‌اند، و تعریف واجب و ممتنع و ممکن را نمودهاند با ظهور، به جهت آن که اینها معلومند نزد عقلا، و احتیاج به تعریف ندارند، لیکن تعریف لفظی اینها را بعضی کرده‌اند به نحوی که هریک در تعریف دیگری درج شده، مثل: «الممکن هو الّذی لایجب وجوده و لاعدمه؛ أو الّذی لایستحیل وجوده و لاعدمه».

و مستحیل را تعریف نموده‌اند که: «الّذی لایمکن وجوده؛ أو الّذی یجب عدمه». که هر یک در تعریف دیگری مأخوذ است؛ و این دور ظاهری است.

مسألهٔ رابع و عشرون

در قسمت به این ثلاثه است

قال: و قد تؤخذ ذاتیةً، فتکون القسمة حقیقیّة، لایمکن انقلابها.[2]

یعنی گاهی اخذ کرده می‌شود وجوب و امکان و امتناع ذاتی، نه نظر به غیر، پس این قسمت، قسمت حقیقیّه است که منع جمع و خلوّ می‌نماید به جهت آن که هر معقولی بالذّات خالی نیست از یکی از

---

۱. کشف المراد / ٤٦

۲. کشف المراد / ٤٦

اینها، و جمع نمی‌شود دو تای از اینها در واحدی. و این قسمت حقیقیّه است.

بدان! این را که قسمت حقیقیّه گاهی از برای کلّی به فصول یا لوازم خاصّه‌اش که ممیّزند در اقسام آن کلّی می‌باشد، و گاهی به عوارض مفارقه می‌باشد آنچه به فصول ممیّزه است، مثل: «الحیوان» که «امّا ناطق و امّا صامت» است، که قسمت حقیقیّه است، و انقلاب هر یک که ناطق صامت شود و بر عکس[1] ممکن نیست. و آنچه قسمت به عوارض مفارقه می‌باشد انقلابش ممکن است، مثل: «الحیوان امّا متحرّک أو ساکن» که حیوان متحرّک و ساکن می‌شود و قسمت به وجوب و امکان و امتناع ذاتی انقلابش ممکن نیست.

قال: و قد یؤخذ الاوّلان باعتبار الغیر، فالقسمة مانعة الجمع بینهما، یمکن انقلابهما، و مانعة الخلوّ بین [الف ـ ۲۲] الثلاثة فی الممکنات.[2]

یعنی وجوب و امتناع گاهی اخذ کرده می‌شود به اعتبار غیر نه فی نفسه؛ و در این صورت قسمت مانعة الجمع است میان این هر دو، به جهت آن که اجتماع وجود و عدم لازم می‌آید در ذات واحده، و چون به اعتبار غیر ملاحظه شده مثل علّت، پس خلوّ از هر دو ممکن است،/*الف/۱۷/ یعنی ممکن است چیزی خالی باشد از وجوب به غیر و امتناعِ به غیر، که نه واجب به غیر باشد، و نه ممتنع به غیری که علّت باشد؛ مثل واجب بالذّات و ممتنع بالذّات که نه واجب بالغیر و نه

---

۱. م، الف : ـ که ناطق ..... عکس

۲. کشف المراد / ٤۷

ممتنع بالغیراند.

و انقلاب این هر دو ممکن است، به جهت آن که واجب بالغیر با وجود عدم علّت ممتنع بالغیر خواهد بود، و ممتنع بالغیر هرگاه علّتش یافت شود واجب به غیر خواهد شد، و مانعه الخلوّ میان ثلاثه که امکان ذاتی و وجوب به غیر و امتناع به غیر باشد در ممکنات می‌باشد، نه در واجب بالذات و ممتنع بالذّات، که نه ممکن و نه واجب به غیر و نه ممتنع به غیرند.

مسأله بیست و پنجم
در اقسام ضرورت و امکان است

قال: و یشترک الوجوب و الامتناع فی اسم الضّرورة و ان اختلفا بالسّلب و الایجاب[1].

یعنی وجوب و امتناع شریکند در اسم ضرورت، لیکن وجوب ضروری الوجود است و امتناع ضروری العدم.

قال: و کلّ منهما یصدق علی الاخر اذا تقابلا فی المضاف الیه[2].

یعنی کلّ واحد از وجوب و امتناع صادق می‌آیند هر یک بر دیگری هرگاه در مضاف‌الیه تقابل داشته باشند، یعنی در وجود و عدم که مضاف الیه باشند تقابل داشته باشند، پس وجوب وجود صادق می‌آید بر آن امتناع عدم، و بر ممتنع الوجود وجوب عدم.

۱. کشف المراد / ٤٨
۲. کشف المراد / ٤٨

قال: و قد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضّرورة عن أحد الطّرفين، فيعمّ الأخرى و[1] الخاصّ.

يعنى گاهى اخذ مى‌كنند امكان را به معنى سلب ضرورت احد طرفين، پس شامل است ضرورة طرف غير مسلوب را، و امكان خاصّ را. [ب - ۲۲] پس[2] قسمت عقليّه سه تاست: واجب الوجود، و ممتنع الوجود، و ممكن الوجود.

[ممكن الوجود] كه نه واجب و نه ممتنع است، بلكه هر دو جانب مساويست در آن، و اين به حسب اصطلاح «ممكنه خاصّه» است. و گاه هست كه امكان به معنى اعمّ است كه سلب ضررت از جانب مخالف حكم باشد، و «امكان عام» اين را گفته‌اند، به جهت آن كه عرف عام امكان را به اين معنى استعمال نموده‌اند. پس ممكن الوجود در اين اصطلاح چيزى را گويند كه عدمش ضرورى نباشد، و ممكن العدم چيزيست كه وجودش ضرورى نباشد، و هرگاه به اين معنى اخذ شود اعم مطلق از معنى اوّل كه «امكان خاصّ» است، خواهد بود.

پس در ممكن به امكان عام مثل: «اللّه موجود بامكان العامّ» چون رفع ضرورت طرف عدم بشود و گفته شود كه عدمش ضرور نيست، مستلزم ثبوت و حمل آن بر امكان خاص خواهد بود، يعنى شامل است اين معنى امكان خاصّ را بنابر اعميّت مطلقى كه در امكان عامّ مذكور شده، از جهت آن كه رفع ضرورت از طرف وجود يا عدم يا با ثبوت طرف ديگر است يا باامكان خاصّ است.

---

۱. ن: - و

۲. الف: - پس

قال: و قد يؤخذ بالنّسبة الى الاستقبال[1].

يعنى گاه امكان را اخذ مى‌كنند نظر به استقبال، نه نظر به حال، و اين به حسب اسم امكانيّت أحقّ ممكنات است در اين اسم، چون ممكن است كه مِن بعد موجود شود كه اگر بالفعل موجود باشد وجودش نظر به فعليّت حال گفته‌اند واجب است، و اگر معدوم باشد نظر به فعليّت ممتنع خواهد بود.

قال: و لايشترط العدمُ فى الحال و الاّ اجتماع النّقيضان[2].

رفته‌اند قومى از غير محقّقين به اين‌كه آن ممكن الوجودى كه از جملهٔ امور استقباليست شرطش آن است كه در حال نباشد وجود آن، كه اگر الحال باشد پس واجب خواهد بود نه ممكن، و اين خطاست از جهت آن كه وجود اگر آن را واجب كند پس آن را عدم حال محال خواهد نمود؛ و ايضاً [الف ـ ۲۳] اگر در امكان وجود استقبالى چيزى عدم حال شرط باشد، پس در امكان عدم استقبالى چيزى وجود الحال نيز شرط خواهد بود از جهت اعتبار امكان، و ممكن الوجود بعينه ممكن العدم است، پس لازم مى‌آيد اشتراط وجود و عدمش در حال واحده، و اجتماع هر دو، و اين خلاف فرض است. و به اين اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ: «و الاّ اجتمع النّقيضان».

پس عدم حال منافى وجود در مستقبل و امكان در حال نيست، پس اَولى است در اين‌كه منافى امكان آن در مستقبل نباشد.

---

۱. *كشف المراد* / ٤٩

۲. *كشف المراد* / ٤٩

مسأله بیست و ششم

در این است که وجوب و امکان و امتناع نیستند ثابت در اعیان

قال ـ رحمه اللّه ـ: و الثّلاثة اعتباريّة لصدقها على المعدوم، و استحالة التسلسل[1].

یعنی: وجوب و امکان و امتناع امور اعتباریّه‌اند که عقل اینها را اعتبار نموده در حین نسبت وجود به ماهیّت، و نیست از برای اینها تحقّقی در اعیان از برای چند وجه، بعضی از آنها مشترک است میان هر سه، و بعضی مختصّ است به کلّ واحد.

امّا مشترک که شرّاح به ذکر آن اکتفا نموده‌اند، پس دو امر است:

اوّل: آن که این امور ثلاثه صادق می آیند بر معدوم از جهت آن که بر ممتنع صادق می آید، این که مستحیل الوجود است، و این که واجب العدم است؛ و بر ممکن قبل از وجودش صادق می آید این که ممکن است، و حال آن که معدوم است، و هرگاه معدوم متّصف شود به اینها خواهند بود عدمی، از جهت آن که محال است اتّصاف عدمی به ثبوتی.

دویم: آن که اگر ثبوتی باشند لازم می آید تسلسل، از جهت آن که هر چه متحقّق است در خارج از برای آن وجودی هست که شریک است با غیرش از موجودات، و مختصّ است به نفس ماهیّت خودش، و مابه الاشتراک که وجود است مغایر ما به الامتیاز است که ماهیّت

۱. کشف المراد / ۴۹

است، پس وجود آن غیر ماهیتش خواهد بود؛ پس اتّصاف ماهیّتش به وجودش خالی از احد از این امور [ب ـ ۲۳] ثلاثه که وجوب و امکان و امتناع است، نیست. پس اگر این امور ثبوتیّه باشند لازم می آید اتّصاف این امور به احد از این امور ثلاثه، و تسلسل می‌شود، و این محال است.

قال: ـ رحمه اللّه ـ و لو کان الوجوب ثبوتیّاً لزم امکان الواجب[1].

چون ذکر کرد مصنّف ادلّهٔ مشترکهٔ شامله که دلالت داشت بر این که این امور نیستند ثابت در اعیان، شروع نمود در آنچه دلالت بر عدم ثبوت کلّ واحد دارد. پس ابتدا نمود در وجوب که اقرب به وجود است به جهت آن که وجوب تأکّد وجود است؛ پس بیان نمود که وجوب ثبوتی نیست، به جهت آن که اگر ثبوتی باشد ممکن خواهد بود به جهت آن که صفت محتاج به موضوع و موصوف که شامل ذات واجب است، خواهد بود؛ و هر محتاجی ممکن است، و این باطل است به جهت آن که اگر ممکن باشد لازم می آید که واجب ممکن باشد، به جهت آن که واجب واجب است به این نحو وجوب ممکنی که مذکور شد و وجوب ممکن ممکن است زوالش، پس واجب ممکن می‌شود؛ و این محال است.

قال: و لو کان الامتناع ثبوتیاً لزم امکان الممتنع[2].

این حکم ضروریست که امتناع عدمی است، و بتحقیق که مصنّف

---

۱. *کشف المراد* / ۵۰

۲. *کشف المراد* / ۵۰

ـ رحمه اللّه ـ بر طریق تنبیه اشاره به آن نموده، نه بر طریق استدلال. و گفته که: امتناع اگر ثبوتی باشد لازم می آید امکان امر ممتنع از جهت آن که ثبوت امتناع استدعای ثبوت موصوف آن می‌کند که آن امر ممتنع است، پس ممتنع ثابت خواهد بود، و این خلاف فرض است.

قال: و لو کان الامکان ثبوتیّاً لزم سبق وجود کلّ ممکن علی امکانه[1].

اختلاف کرده‌اند ناس در این‌که امکان خاصّ آیا امر ثبوتیست یا نه. و تحریر این مطلب چنان است که: امکان گاهی نسبت به ماهیّت مأخوذ می‌شود فی نفسها بدون قیاس به وجود، و این امکانیست که به ماهیّت راجع است؛ و گاهی [الف ـ ۲٤] امکان اخذ می‌شود نسبت به وجود نه به ماهیّت از جهت قرب و بعد از طرف عدم به سوی وجود، و گفته‌اند که این تهیّؤ کمال است، و این «امکان استعدادی» است.

اما امکان به معنی اوّل که به ماهیّت باشد نسبتش، پس محقّقون گفته‌اند که امر اعتباریست و من بعد بیان این نحو أوضح در مسألهٔ سی و دویم خواهد آمد. امّا ثانی را، پس اوایل گفته‌اند که از باب مقوله کیف و وجودی است، و قابلِ شدّت و ضعف است. و حقّ ابای از این معنی دارد.

و دلیل بر عدم این امکان استعدادی در خارج این است که اگر ثابت باشد در خارج یا امریست اضافی میان دو چیز، یا امر اضافی نیست، و صاحب اضافه است؛ پس لازم می آید که مضافین ـ آن که

---

۱. کشف المراد / ٥١

ماهیّت و وجود است ـ ثابت باشند، پس لازم است که مؤخّر باشد امکان در رتبه از وجود، و این خلاف فرض است؛ از جهت آن که گفته‌اند محقّقین در امکان که: «امکن فاحتاج الی المؤثّر، فأوجده فوجد»، لیکن ممکن است این امکان مختصّ امکان ذاتی باشد یا آن که در ذهن چنین مصوّر باشد.

و أیضا «امکان استعدادی» «تهیّؤ کمال» گفته شده، و تهیّؤ را البته باید موصوفی مقدّم باشد، و تحقّق این معنی در خارج نمی‌شود. و در شروح واقع شده که اگر امکان ثبوتی باشد لازم است سبق وجود کلّ ممکن بر امکانش از جهت آن که موصوف مقدّم می‌باشد بر صفت، و هرگاه ممکن مقدّم باشد بر امکان در وجود، لازم است که ممکن، ممکن نباشد حال وجود و قبلش؛ پس لازم می‌آید انقلاب ماهیّت از جهت آن که امکان نسبیّت میان ممکن و وجودش، پس قبل از تحقّقش یا واجب یا ممتنع خواهد بود.

قال: و الفرق بین نفی الامکان و الامکان المنفی لایستلزم ثبوته[1].

جوابیست از استدلال ابی علیّ بن سینا بر ثبوت امکان، او گفته است که اگر امکان عدمی باشد، فرق میان نفی امکان شیء و امکان شیء منفی معدوم نخواهد بود، از جهت آن که عدمیّات ممتاز نیستند.

و جواب آن است که فرق است میان نفیِ امکان و امکانِ امر

---

۱. کشف المراد / ۵۱

عدمی، و فرق است [ب ـ ٢٤] میان شیء عدمی و میان رفع شیء عدمی و ایضاً میان اعدام فرق می‌باشد، چنانچه عدم معلول و عدم علّت ممتازند از هم، و فرق در امور عدمیّه احتیاج و استلزام[1] به ثبوت ندارد مثل امتناع.

مسألهٔ سابع و عشرون

[در وجوب و امکان و امتناع مطلق]

قال: و الوجوب شامل للذّاتی و غیره، و کذا الامتناع.

وجوب گاهی ذاتی می‌باشد، و آن از اصل ماهیّت موجوده است، و گاهی به سبب غیر می‌باشد، مثل /*الف/١٩/ معلول که نظر به علّت واجب بالغیر است؛ پس واجب مطلق منقسم به واجب بالذّات و واجب بالغیر می‌شود و شامل این هر دو است، و همچنین است امتناع[2]، و عموم وجوب عموم جنسی نیست، و الاّ ترکّب در وجوب ذاتی لازم می‌آید، بلکه عموم عارضی ذهنی از برای معروض ذهنی است. این است کلام علاّمه، رحمه اللّه.

لیکن جواب می‌توان گفت در ذات واجب که متصوّر به وجه است، این معنی مطرح می‌شود، پس باید به طریق انتزاع باشد یا به این نحو وجوب ذاتی جهت او ـ که به عنوان معروض باشد ـ نباشد، اگر چه وجوب را از امور اعتباریه اعتبار نموده‌اند.[3]

---

١. ن : ـ استلزام
٢. ن: ـ و شامل ... امتناع
٣. ن : ـ این است کلام علامه ... نموده‌اند

قال: و معروض ما بالغير منهما ممكن[1].

یعنی اصل ذاتی که واجب به غیر و ممتنع به غیر است ممکن بالذّات است، از جهت آن که واجب به غیر و ممتنع به غیر واجب بالذّات و ممتنع بالذّات نمی‌شود، پس ممکن بالذّات خواهد بود.

قال: و لاممکن بالغير لما تقدّم فی القسمة الحقیقیّة[2].

ممکن نیست که بوده باشد ممکنی ممکن بالغیر به نحوی که ممکن است که واجب بالغیر باشد، که اگر چنین باشد خواهد بود معروض که ممکن به غیر است یا واجب بالذّات یا ممتنع بالذّات، و هر ممکن به غیری ممکن بالذّات است؛ پس این معروض یک بار ممکن بالذات خواهد بود، و یک بار واجب بالذّات؛ پس لازم می‌آید انقلاب در قسمت حقیقیّه که فرض عدم انقلابش شده بود، و این خلاف فرض است.

مسألهٔ ثامن و عشرون
در عروض امکان است از برای ماهیّت

قال: و عروض الامکان عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر[3] الی الماهيّة و علّتها[4].

یعنی امکان عارض ماهیّت می‌شود من حیث هی هی بدون اعتبار وجود و عدم آن، و بدون اعتبار وجود علّت و عدم علّتش از جهت آن

---

۱. *کشف المراد* / ۵۲
۲. *کشف المراد* / ۵۲
۳. ن: و النظر
۴. *کشف المراد* / ۵۲

که با ملاحظه وجود ماهیّت و وجود علّتش واجب خواهد بود، و با عدمشان ممتنع است [الف ـ ۲۵].

قال ـ رحمه اللّه تعالی ـ: و عند اعتبارهما بالنّظر الیهما یثبتُ ما بالغیر[1].

یعنی هرگاه اعتبار کنیم کلّ واحد از وجود و عدم را نظر به ماهیّت و علّت آن، پس در این صورت ما بالغیر که لزوم وجود است ثابت می‌شود آن را، که ضمیر «هما» در اوّل راجع به وجود و عدم باشد، و «هما» در ثانی راجع به ماهیّت و علّتش باشد. پس ماهیّت فی نفسها نظر به وجودش و وجود علّت واجب خواهد بود. و اگر اعتبار کنیم عدم ماهیّت یا عدم علّتش را ممتنع خواهد بود.

قال: و لامنافاة بین الامکان الذّاتی و الغیری[2].

یعنی مبیّن شد که ممکن به اعتبار وجودش یا وجود علّتش واجب است تحقّقش، و به اعتبار /*ب/۱۹/ عدمش و عدم علّت ممتنع است، لیکن این وجوب و امتناع نیستند بالذّات، بلکه بالغیر است تحقّقشان و منافی امکان ذاتی نیست.

قال: و کلّ ممکن العروض ذاتی و لاعکس[3].

یعنی آنچه ممکن است عروضش به چیز دیگر البته ممکن است خودش بالذّات، و آنچه ممکن است بالذّات لازم نیست که عروضش

---

۱. *کشف المراد* / ۵۳

۲. *کشف المراد* / ۵۳

۳. *کشف المراد* / ۵۳

به چیز دیگر ممکن باشد، مثل مجرّدات که عروضشان به چیز دیگر ممکن نیست، با وجود آن که خودشان ممکن بالذّات اند، و آنچه خود ممکن بالذّات و عروضش نیز ممکن است در[1] مجرّدات با صفات و عوارض [آن] است.

مسألهٔ بیست و نهم
در علّت احتیاج به مؤثر است

قال: و اذ لحظ[2] الذّهن الممکن موجود طلب العلّة و ان لم یتصوّر غیره، و قد یتصوّر وجود الحادث فلایطلبها، ثمّ الحدوث کیفیّة الوجود، فلیس علّة لما یتقدّم علیه بمراتب[3].

اختلاف کرده‌اند در علّت احتیاج اثر به مؤثّر، پس گفته‌اند جمهور عقلا که: علّت احتیاج امکان است لاغیر، و آخرون گفته‌اند که حدوث است. و بعضی گفته‌اند که: هر دو با هم علّتند، خواه[4] به عنوان شرطیت یا جزئیت.[5]

و حق اوّلست به دو وجه:

وجه اوّل: این است که عقل هرگاه ملاحظه کند ماهیّت ممکنه را و اراده حمل وجود و عدم [ب ـ ۲۵] به آن بکند، محتاج است به علّت بدون ملاحظه امری غیر امکان که متضمّن تساوی طرفین است، از جهت آن که عقل به ملاحظهٔ تساوی جزم به مرجّحی از برای احد

---

۱. ن : ـ در
۲. مخ ، اخ : لاحظ
۳. *کشف المراد* / ۵۳
۴. م : ـ خواه
۵. ن : ـ خواه

طرفین می‌کند، چون مرجّح ذاتی ممتنع است، هر[۱] چند[۲] فرض کرده شود آن ممکن حادثی [است] که واجب باشد وجودش، اگر چه این فرض محال است. جزم به وجود مرجح احد طرفین نمی‌کند[۳] به جهت آن که در این صورت محتاج به مؤثّر نخواهد بود و ظاهر است این که ممکن حادث که مرجّحی می‌خواهد به خلاف حادث بدون ملاحظه امکان است که علّت وجود طلب نمی‌کند، از جهت آن که هرگاه امکان در وجود حادث اعتبار کرده نشود عقل اعتبار نمی‌کند که غیر واجب است، و محتاج به علّت است، بلکه اوّلاً تصوّر حصول بدون علّت می‌کند، پس معلوم شد که علّت احتیاج امکان است.

دویم: آن است که حدوث کیفیّت وجود است پس مؤخّر است از وجود به تأخّر ذاتی، و وجود مؤخّر است از ایجاد، و ایجاد مؤخّر است از احتیاج، و احتیاج مؤخّر است از علّت احتیاج، پس اگر حدوث علّت حاجت باشد لازم می‌آید تقدّم آن بر نفس خود به مراتب متعدّده و این محال است.

مسألهٔ سی‌ام

در این است که ممکن محتاج است به مؤثّر

قال: و الحکم باحتیاج الممکن[۴] ضروری[۵].

اختلاف کرده‌اند ناس در احتیاج ممکن به مؤثّر. بعضی گفته‌اند که

---

۱. اخ : و اگر
۲. م : اگر چه
۳. ن: ـ جزم به وجود..... نمی‌کند
۴. ن : المؤثر
۵. کشف المراد / ٥٤

این حکم ضروریست به جهت آن که با تصوّر تساوی طرفین البته به حسب ذات ترجیح طرفین بدون مرجّحی نمی‌شود. و بعضی که محتاج به استدلالند در اثبات این حکم خطا کرده‌اند به جهت آن که ممکن را تصوّر به نحوی که هست نکرده‌اند.

مسألۀ سی و یکم

در وجوب ممکن است که مستفاد از فاعل می‌شود

قال: **و لاتتصوّر الأولویّة لاحد الطّرفین بالنّظر الی ذاته، و لاتکفی الخارجیّة، لان فرضها لایحیل المقابل، فلابد [من] الانتهاء الی الوجوب، و هو سابق و یلحقه وجوب آخر لایخلو عنه [الف ـ ۲٦] قضیّه فعلیّة**[1].

چون ممکن فرض شد که باید هر دو طرف آن مساوی باشد بالذّات، قبل از وجود امری باعث اولویّت وجود خود نمی‌تواند شد و نمی‌شود؛ پس ممکن نیست اولویت احد طرفین بر دیگری بالذات، چنانچه گفته است معلّم ثانی: «لو حصل سلسله الموجودات بلاوجوب، لزم امّا ایجاب الشیء نفسه و ذلک فاحش؛ و إمّا صحة عدمه بنفسه، و هو أفحش». پس اولی نخواهد بود احد طرفین آن بالذّات.

و اولویّت خارجیّه که از علّت است تا موجب طرفی[2] نباشد کافی نیست؛ پس اگر علّت مستجمع جمیع شرایط و منتفی از جمیع موانع

---

۱. *کشف المراد* / ٥٤-٥٥

۲. ن: ـ طرفی

نباشد[۱] این اولویّت باعث[۲] وجوب و موجب وجود نخواهد[۳] بود؛ و الاّ اولویّتی خواهد بود که جایز باشد با آن اولویّت وقوع طرف دیگر؛ پس این اولویّت کافی در وجود یا عدم ممکن نخواهد بود، به جهت آن که باعث تحویل طرف مقابل به سر حدّ لزوم و استحاله طرف دیگر[٤] نمی‌شود، بلکه ممکن است تحقّق طرف مقابل، پس ترجیح احد طرفین ممکن مساوی با ادنی بدون مرجّح لازم می‌آید، و این محال است[۵].

و از این ظاهر شد که لابدّ است هر ممکنی منتهی شود وجودش به وجوب که اگر به اسباب مرجّحه باشد فقط[٦] تسلسل می‌شود به جهت آن که گفته می‌شود که اولویّت وجود در ذات ممکن تا مرجّحی نباشد کافی نیست، و آن مرجّح امر ممکنیست و آن نیز مرجّحی می‌خواهد و تسلسل می‌شود مگر به علّتی که واجب کند آن را، و منتهی به واجب حقیقی شود، و این وجوب وجوب سابق است و لاحق این وجوب می‌شود وجوب دیگر که آن وجوب لاحق است و آن مؤخّر است از تحقق امر و قضیّه، و این است که نام کرده‌اند منطقیّین این را «وجوب بشرط محمول» که در قضیّه فعلیّه در حین وجود است، و این وجوب لازم است، مثل آن که مشی[۷] از برای انسان لازم است مادام که مشی موجود است.

۱. ن : باشد
۲. ن : ـ باعث
۳. ن : خواهد
٤. ن : ـ و استحاله طرف دیگر
۵. ن : ـ پس ترجیح ... است
٦. ن : ـ فقط
۷. مشی : راه رفتن

قال ـ رحمه اللّه ـ: و الامکان لازم و الاّ تجب الماهیّة أو تمتنع[۱].

یعنی امکان ممکن لازم است که اگر این امکان لازم نباشد [ب ـ۲۶] ممکن خواهد بود زوالش، و در این صورت آن ممکن یا ماهیّت واجبه یا ممتنعه خواهد بود. و ما بیان کردیم امتناع این‌را تماماً پیش از این که مستلزم انقلاب است[۲].

قال: و وجوب الفعلیّات یقارنه جواز العدم و لیس بلازم[۳].

یعنی: وجوبی که از برای ممکن در حین وجود هست ـ که قبل از این گفته شد که قضیّه فعلیّه از آن خالی نیست، و از این جهت نام گذاشته شده است آن به وجوب الفعلیّات ـ البته مقارن آن می‌شود جواز عدم به سبب طبیعت امکان ذاتی، و این وجوب لازم نیست، بلکه رفعش نزد فرض عدم علّت متحقق می‌شود.

قال: و نسبة الوجوب الی الامکان نسبة تمام الی نقص[٤].

یعنی وجوب تأکّد وجود است و قوّت آن است، و امکان ضعفیست در آن، پس نسبت وجوب به امکان نسبت تمام است به نقص، به جهت آن که وجوب تمام وجود است، و تا وجوب به سبب غیر متحقّق نشود ماهیّت موجود نمی‌شود به امکان ذاتی، و این امکان ذاتی اعتباری عقلیست و تحقّقی در اعیان از برای آن نیست، به خلاف امکان استعدادی که کیفیّت موجوده است در ماهیّت، چنانچه مذهب

---

۱. *کشف المراد* / ۵۵

۲. ن : ـ که مستلزم انقلاب است

۳. *کشف المراد* / ٥٦

٤. *کشف المراد* / ٥٦

سابقین بوده. و حاج محمود در شرح خود گفته: «ان الامکان الذاتی اعتبار عقلی لاتحقّق له فی الاعیان و لیس الاستعدادی کذلک، فـانّه کیفیة عارضة بمادّة الشیء، مرجّحة لوجوده منها حین انتفائه و یعدم حین تحقّقه»[۱].

مسألۀ سی و دویم
[در امکان استعدادی است]

قال: و الاستعداد قابل للشّدة و الضّعف، و یعدم و یوجد للمرکّبات، و هو غیر الامکان الذّاتی[۲].

یعنی امکان یا ملاحظۀ آن به اعتبار ماهیّت في نفسه می‌شود، پس آن امکان ذاتی است؛ یا ملاحظه به اعتبار قرب به وجودی بعد از آن می‌شود، و این امکان استعدادی است؛ و این قابل شدّت و ضعف و زیاده و نقصان هست، از جهت آن که استعداد نطفه از برای انسانیّت اضعف و أبعد[۳] است از استعداد انسانیت از برای مضغه، و استعداد نـطفه از بـرای کـتابت أبـعد و اضـعف است [الف ـ ۲۷] از اسـتعداد انسانیّت از برای کتابت. این است امکان استعدادی که حاصل از برای ماهیّت که عدمش مقدّم است بر وجودش، و این امـکـان اسـتعدادی معدوم بعد از وجـود[٤] و مـوجود بـعد از عـدمش مـی‌شود از بـرای مرکبّات ـ و در نسخۀ علاّمه «ممکنات» به عوض مرکبّات است[٥] ـ و

---

۱. ن: ـ و حاجی محمود ... تحققه
۲. کشف المراد / ٥٦
۳. ن، م: ابعدد
٤. ن: ـ بعد از وجود
٥. ن: ـ و در نسخۀ ... است

لفظ مركّبات از جهت مثال است نه حصر، چنانچه بعضى شرّاح نقل نموده‌اند، از جهت آن‌كه آب بعد از تسخّنش مستعدّ آن‌كه هوا شود، مى‌شود بعد از آن‌كه مستعدّ نبود، پس متجدّد شد استعداد هوائيت آن، و بعد از آن‌كه آب سرد شود زايل مى‌شود آن استعداد، و به تسخُن باز عود مى‌كند، و امّا امكان ذاتى از آن معدوم نمى‌شود.

اين است فرق ميان امكان استعدادى و امكان ذاتى. و بعضى شدّت و ضعف را در امكان ذاتى نقل نموده‌اند.

و در شرح حاج محمود نيريزى[1] نيز اين معنى ايراد شده بعد از شرح و بيان متن مذكور به اين عبارت كه: «هكذا فسّره الشارحون ولى فيه نظر؛ أمّا اوّلاً: فلأنّ الشدة و الضعف قدحه[2] المصنّف هيهنا من خواص الاستعدادى، و قال فى بعض مصنّفاته انّ الامكان الذاتى قد يقبله، و بين هذين القولين تنافٍ».[3]

مسألهٔ سى و سيم
در قدم و حدوث است

قال ـ رحمه اللّه ـ: و الموجود ان اُخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم، و الّا فحادث[4].

اين قسمتيست از براى موجود به قدم و حدوث از جهت آن‌كه موجود يا آن‌كه سابق آن غيرى مى‌باشد يا نه، پس اوّل حادث است و ثانى آن قديم. و گاهى گفته مى‌شود كه قديم چيزيست كه سابق از آن

۱. نسخه‌ها : نيرزى
۲. كذا
۳. ن : بعد از شرح ... تناف
۴. كشف *المراد* / ۵۷

عدم نباشد، و حادث چیزیست که سابق آن عدم باشد اول مسمّی به ذاتی است و ثانی مسمّی به زمانی[۱].

قال: و السّبق و مقابلاه امّا بالعليّة، او بالطّبع، أو بالزّمان، أو بالرّتبة الحسية أو[۲] العقليّة، أو بالشرف، أو بالذّات، و الحصر استقرائی[۳].

چون ذکر نمود این را که قدیم چیزیست که سابق به آن غیری یا عدم[٤] نباشد[۵] و محدث چیزیست که سابق به آن غیری یا عدم نباشد، بنابر اختلاف در تفسیر[٦]، واجب است بر مصنّف ـ رحمه اللّه ـ این که بیان کند اقسام تقدّم و سبق را و مقابل این[۷] هر دو را که تأخّر و معیّت است [ب ـ ۲۷]. به این نحو واقع است بیان این مطلب در شرح علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ و فرق میان قسم تقدّم و سبق مستفاد می‌شود ظاهراً از این کلام علاّمه ـ رحمه اللّه ـ به سبب ذکر لفظ هر دو با مقابل اینها به این نحو: «اقسام التقدّم و السبق و مقابليه» فتامّل[۸]!

و[۹] حکما ذکر نموده‌اند که اقسام تقدّم پنج است:

اوّل: تقدّم بالعليّة، مثل حرکت اصبع که مقدّم است بر حرکت خاتم که ترتّب عقلی دارند که بالعليّه است و حرکت خاتم بدون

---

۱. ن : ـ اول ... زمانی
۲. م : + و
۳. *کشف المراد* / ۵۷
٤. ن : ـ یا عدم
۵. ن: بنابر اختلاف در تفسیر
٦. ن ، الف : ـ بنابر اختلاف در تفسیر
۷. م : آن
۸. از «به این نحو ... فتأمّل» در«م» خط خورده است.
۹. الف : ـ و

حرکت اصبع متحقّق نمی‌شود و در تأثیر کامل است[۱].

دویم: تقدّم بالطّبع است که مقدّم را تأثیر در مؤخّر هست. امّا آن[۲] تأثیر کمال جهت آن مؤثّر نیست و این جهت در علل ناقصه می‌باشد، این[۳] مثل تقدّم واحد بر کثیر[٤] و فرق /*ب/۲۱/ ما بین این هر دو آن است که در[۵] علّیت[٦] شرطش کافی بودن وجود آن است از جهت وجود معلول، و ثانی نیست، چنین‌که وجود آن به تنهایی کافی باشد از برای وجود معلول، پس علل ناقصه در[۷] غیر تامّه نیز داخل قسم دویم است.

ثالث: تقدّم بالزّمان است که مقدّم موجود باشد در زمانی که آن زمان مقدّم باشد بر زمان مؤخّر، مثل اب و ابن.

رابع: تقدّم بالرّتبه است [الف]: حسّاً، مثل تقدّم امام بر مأموم؛ [ب]: و عقلاً مثل تقدّم جنس بر نوع هرگاه که مبدأ اعمّ[۸] از حسّ و عقل[۹] باشد.

پنجم: تقدّم بالشرف است مثل تقدّم عالم بر متعلّم، همچنین قیاس می‌توان نمود اصناف معیت و تأخّر را.

و متکلّمون قسم دیگر از برای تقدّم زیاد[۱۰] نموده‌اند و آن را تقدّم ذاتی نام گذاشته‌اند، مثل تقدّم أمس بر یوم، که بالعلیّة و بالطبع و

---

۱. ن : ـ و حرکت خاتم ... است
۲. م : آن
۳. ن : ـ و این جهت ... این
٤. م : اشرف. الف : اثنین
۵. ن : ـ در
٦. ن : علت
۷. ن: ـ در
۸. الف : باشد، یعنی مبدأ اعمّ
۹. ن : ـ باشد ... عقل
۱۰. م : زیاده

بالزمان نیز نیست، والاّ زمان محتاج به زمان می‌شد، و تسـلسل لازم می‌آمد؛ و ظاهر است که تقدّم بالرّتبه و بالشرّف نیز نیست، پس تقدّم اجزاء زمان خارج از این اقسام است. لیکن گفته‌اند که حقّ آن است که داخل تقدّم زمانیست از جهت آن که در مقدّم زمانی شرط نیست بودن آن در زمان مقدّم، بلکه سابق باید قبل از مؤخّر باشد، قبلیتی که با آن مؤخّر جمع نشود در زمان، و اجزاء زمان همه چنانند و مـحتاج بـه زمان دیگر غیر از زمان خـودشان نـیستند، بـلکه اجـزاء زمـان خـود چنانند که بالذات[1] جمع نمی‌شوند موافق آنچه مـلاّعلی[2] در شـرح خود ایراد نموده که: «السبق الزمانی أیضاً راجع الی السبق بالرتبة»[3]. و ممکن است که داخل تقدّم و تأخّر بالرّتبه باشد. اگر ترتیب در ماضی اجزا [الف ـ ٢٨] یا مستقبل ملاحظه شود.

و در شرح حاج محمود واقع شده که بعضی آن را از جمله تقدّم بالطبع اعتبار نموده‌اند به خلاف مذهب متکلّمین که تسمیه به ذاتـی نموده‌اند آن را[4] و به این سبب شش تا اعتبار نموده‌اند و ایـن حـصر استقرائی است، نه برهانی؛ از جهت عدم برهان بر حصر اینها.

مسألهٔ رابع و ثلاثون

در این است که تقدّم مقول به تشکیک است

قال: و مقولیّته بالتشکیک و تتحفظ[5] الاضافة بین المضافین فی انواعه[6].

---

١. ن : ـ بالذات

٢. شرح التجرید / ٤٤

٣. ن : ـ موافق ... بالرتبة

٤. ن : ـ و در شرح حاج ... را

٥. م ، الف : تحفظ

٦. کشف المراد / ٥٨

اختلاف نموده‌اند حکما در این جا، پس گفته‌اند: قومی که مقولیّت سبق و تقدّم بر این انواع، و اقسام خمسه بر طریق تشکیک نیست، بلکه به اشتراک لفظی است.

و بعضی گفته‌اند: به اشتراک معنوی، و مقول به تشکیک است. و این است مختار نزد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از جهت آن که ما می‌دانیم اشتراک این /*الف/۲۲/ اقسام را در معنی سبق لیکن با عدم تساوی از جهت آن که سبق بر سبق بالعلیّه اولی است اطلاقش بر غیرش. و آنچه این شأنش باشد مقول به تشکیک است.

بدان که انواع تشکیک سه قسم است:

[۱]: اولویّت است.

[۲]: و اقدمیّت است.

[۳]: و اشدیّت است.

و محفوظ می‌باشد اضافه میان انواع تشکیک. یعنی هرگاه معنی تقدّم در بعضی مقدّم اشدّ باشد نسبت به تقدّم دیگری پس تأخّری که نسبت به آن مقدّم اشدّ است نیز تأخّرش اشدّ خواهد بود از تأخّر بعض دیگر که مقابل این تأخّر است، مثلا هرگاه «ا» سابق باشد بر «ب» بالعلیّة و«ج» سابق باشد بر«دال» بالطّبع پس «ا» اولی خواهد بود در تقدم از «ج» و اضافه به آن کرده از جهت آن که سبق بالعلیّه اولی است از سبق بالطّبع همچنین در تأخّر اشدیّت به این نحو است. پس هر چند «ا» در تقدّم اشد است از«ج»، «ب» به آن نسبت در تأخّر أشد است از «دال» که تأخّر بالطّبع از «جیم» داشت. این است مقصود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و تتحفظ الاضافة بین المضافین» الی آخره.

و درسایرانحای تقدّم درهر مقدّمی مضاف به مقدّم دیگری این ملحوظ است.

قال: و حيث [ب ـ ۲۸] و وجد التفاوت امتنع جنسيّته[1].

چون بیان کرد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ این را که تقدّم محمول بما تحت خود می‌شود از اصناف تقدّمات به تشکیک، ظاهر شد که جنس ما تحت خودش نیست، و حملش بر ما تحت حمل عرضی است، نه حمل جنس بر انواعش از جهت امتناع وقوع تفاوت به عنوان تشکیک در اجزاء ماهیّت جنسی.

قال: و التقدّم دائماً لعارض زماني، أو مكاني، أو غيرهما[2].

یعنی: هرگاه تقدّم و تأخّر نظر به ماهیّت من حیث هی هی کرده شود پس ماهیّت من حیث هی بدون ملاحظه غیر، نه مقدّم بر غیرش خواهد بود و نه مؤخّر؛ بلکه عارض آن می‌شود تقدّم و تأخّر به اعتبار امر خارج از آن، امّا در زمان یا مکان، مثل تقدّم زمانی و مکانی یا غیر اینها، مثل تقدّم علّت بر معلول در تأثیر و تأثّر و حاجت، و تقدّم عالم بر متعلّم به اعتبار شرف و غیر این از اصناف تقدّمات شکّ نیست[3] که به سبب ملاحظه /*ب/۲۲/ غیر است که زمان و مکان و تأثیر و شرف باشد بالذات، لیکن اشکال نموده‌اند در اجزاء زمان که بالذات است این معنی در آن بدون امر عارضی.

و جواب آن است که امر عارض اصل وجود می‌تواند شد، و

۱. *کشف المراد* / ۵۹
۲. *کشف المراد* / ۵۹
۳. ن ، الف : ـ شک نیست

تجدّد اجزاء زمان نیز می تواند شد که از جملهٔ این عوارض باشد[۱].

قال: و القدم و الحدوث الحقیقیّان لایعتبر فیهما الزّمان، و الاّ تسلسل[۲].

یعنی قدم و حدوث گاهی حقیقی و گاهی مجازی می‌باشند، پس قدم و حدوث حقیقی به نحوی که علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود فرموده این نحو است که گفته: «قدیم» چیزیست که پیش از آن غیری نباشد، و«محدث» آن است که سابق بر آن غیری باشد. و این هر دو به این اعتبار محتاج به زمان نیستند، به جهت آن که زمان اگر قدیم یا حادث باشد به این معنی که قدیم آن است که در جمیع ازمنه باشد، و حادث آن است که مسبوق به عدم باشد در زمانی[۳] محتاج به زمان دیگر خواهد بود، و تسلسل لازم می آید.

و امّا در قدم[٤] و حدوث مجازی پس این هر دو متحقق نمی‌شوند بدون زمان، از جهت آن که قدیم زمانی آن است که زمان وجودش طول داشته باشد در جانب ماضی، و محدث آن است که زمان وجودش[۵] طول نداشته باشد».

لیکن شارح صفاهانی[٦] در این متن چنین تحقیق نموده‌اند که: «چون تقدّم غیر ذاتی بالذّات عارض چیزی نمی‌شود و به سبب [الف ـ ۲۹] امر عارضی غیر ذاتی[۷] است، تحقّقش در امور مثل تقدّم

---

۱. ن : ـ که زمان ... باشد
۲. کشف المراد / ۵۹
۳. ن : ـ که قدیم ... زمانی. کذا
٤. الف : قدیم
۵. ن ، الف : زمانش
٦. الف : صفهانی
۷. ن : ذات

زمانی که به سبب زمان مقدّم است و عارض می‌شود و[۱] مکانی به سبب مکان مقدّم است، واین تقدّم حادث می‌شود در قدیم مجازی و حادث مجازی، و در زمان نیز متوّهم می‌شود که این معنی عرضی[۲] معتبر باشد.

لهذا در این باب گفته مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که در قدم و حدوث حقیقی بلکه در مقدّم ذاتی که منحصر به تقدّم بالعلّیه و بالطّبع است، و در[۳] مؤخّر آن نیز، معتبر زمان نیست. به جهت آن که قدیم آن است که مسبوق به غیری نباشد، و حادث آن است که مسبوق به غیر باشد، که اگر تعریف قدیم به این نحو نشود و گفته شود که قدیم چیزیست که وجود آن مستمر در جمیع ازمنه باشد. و حادث چیزیست که در زمانی مسبوق به غیر باشد، پس در این زمان تسلسل لازم می‌آید، به جهت آن که زمان یا قدیم است یا حادث است، و به هر تقدیر از برای زمان زمانی خواهد بود، و نمی‌توان گفت که به عدم اعتبار عقل منقطع می‌شود، به جهت آن که در این صورت امر اعتباری نیست زمان[٤]، بلکه باید جهت هر قدیم و حادثی حقیقت زمانی باشد، و تسلسل لازم می‌آید.

و بیان نموده نیز که[٥] قدیم و حادث حقیقی به خلاف قدیم و حادث مجازیست که این قدیم آن است که طول داشته باشد زمان وجودش در جانب ماضی، و محدث چیزیست که طول نداشته باشد

۱. ن : ـ عارض می‌شود و
۲. ن : ـ عرضی
۳. ن ، الف : ـ در
٤. م : ـ زمان
٥. ن : ـ و بیان ... که

زمــانش از جــانب مـاضی، و هـر دو بـدون اعـتبار زمـان مـلاحظه نمی‌شوند»، تمّ کلامه.

لیکن زمان داخل قدیم و حادث مجازی نیست به نحو مذکور، هر چند حادث به حدوث دهری ـ چنانچه جدّ داعی، ثالث المـعلّمین ـ رحمه اللّه ـ تحقیق نموده[1] باشد.

قال: و الحدوث الذّاتی متحقّق[2].

سابق به این مذکور شد که اصناف تقدّم و تأخّر پنج یا شش است، و از آن جمله تقدّم و تأخّر بالطّبع است، که تقدّم ذاتـی است[3]، پس حدوث ذاتی در امریست که وجود آن مؤخّر از عدمش باشد بالذّات، و ممکن که وجود و عدم نسبت به آن [ب ـ ٢٩] مساویست تقدّم ذاتی عدم آن بر وجودش مستلزم حدوث ذاتی آن است. و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته که: پس لا استحقاقیت وجود که با تأخّر ذاتی ممکن نیست از علّت مقدّم است بر استحقاقیت آن.

و این معنی حدوث ذاتی است. و گفته: لا استحقاقیت وجود نه استحقاقیت لا وجود، چون آن که بینهما فرق بیّن است، و معنی اول عدم اقتضاء وجود است به حسب مآل به اقتضای لاوجود.[4]

---

١. ن : نموده‌اند

٢. *کشف المراد* / ٦٠

٣. ن : ـ که تقدم ذاتی است

٤. ن ، الف : ـ و علامه رحمه اللّه ... وجود

قال: و القدم و الحدوث اعتباران عقلیان ینقطعان بانقطاع الاعتبار[۱].

رفته‌اند محقّقون به این‌که قدم و حدوث دو امر اعتباری عقلیند به اعتبار عدم تأخّر وجود چیزی از غیرش یا تأخّر آن از غیرش، اوّل قدیم و ثانی حادث است، و وجودی از برای قدم و حدوث /*الف/۲۳/ در خارج نیست.

و بعضی از متکلّمین گفته‌اند که این هر دو وصفیند که موجود خارجیند و زایدند بر وجود، و آنچه دلالت می‌کند بر امتناع وجود این هر دو در خارج، این است که اگر قدم و حدوث دو موجود خارجی باشند به نحو مذکور، یا قدیم خواهند[۲] بود یا حادث، و حادث بودن قدیم باطل است به جهت آن که قدیم نمی‌شود که حادث باشد؛ و اگر قدیم، قدیم باشد تسلسل لازم می‌آید؛ و همچنین حادث قدیم نمی‌تواند بود، و اگر حادث قدیم باشد تسلسل می‌شود. پس به هر تقدیر اگر از موجود خارجی باشند تسلسل می‌شود[۳] در قدیم و حادث آن.

و کلام در این جا گنجایش تطویل دارد که به تامّل می‌توان یافت، یکی این‌که قدیم بودن جاری نه در حدوث ذاتیست نه در قدم ذاتی،[٤] از جهت آن که جایز نیست که گفته شود که قدیم ذاتی هرگاه موجود باشد از برای آن قدم قدم خواهد بود از جهت ضرورت تقدّم موصوف آن بر این، پس قدیم نخواهد بود، و در این صورت در تعریف قدیم عدم مسبوقیّت به غیر خواهد بود، پس عدم جزء آن

---

۱. کشف المراد / ٦٥

۲. ن ، م : خواهد

۳. الف : می‌شوند

٤. ن ، الف : ـ یکی این ... ذاتی

می‌شود و امر وجودی نخواهد بود. و در این نظر است.

اوّل: آن که تقدّم ذاتی موصوف کافی است.

دویم: آن که بطلان تقدّم صفت بر موصوف و انتفاء قدیم در حین انتفاء قدم منافی بودن شیء ممکن‌است در حین‌عدم، و این ثابت است وقوعش.

سیم: آن که تقدّم موصوف در جائیست که واجب باشد تقدّمش نه در صورت عدم وجوب، چنانچه صورت جسمیه صفت محلّ است بدون این تقدّم.

چهارم: عدم جزء مفهوم شیء بودن منافی وجود آن نیست، و اگر عدم تنافی وجود بود جایز نبود وجود عدم در ذهن.[1]

و اگر کسی گوید که: هرگاه امر اعتباری باشند به همان دستور، تسلسل در امور اعتباریّه لازم می‌آید، پس فرق میان امور خارجیه و اعتباریّه نیست.

جواب گفته می‌شود که: به اعتبار عقل هرگاه باشد منقطع می‌شود به اعتبار آن که عقل منقطع می‌سازد آن را بـه اعـتبار انـقطاع اعـتبار نمودن، و ایضاً منقطع است اعتبار عقل، چون قدرت به اعتبار امـور غیر متناهیه ندارد.

قال: و تصدق الحقیقیة منهما[2].

یعنی صادق می‌آید قضیّه منفصله حقیقیه[3] از قـدم و حـدوث،

۱. ن : ـ یکی این که ... ذهن

۲. کشف *المراد* / ٦٥

۳. ن : ـ حقیقیه

چون اجتماع هر دو و ارتفاع هر دو ممکن نیست، پس گفته می شود که «هذا الشّیء إمّا قدیم أو حادث».

مسألهٔ سی و پنجم
در خواصّ واجب است

و اوّل این است:[۱]

قال: و من الوجوب الذّاتی و الغیری[۲]

مدخول «واو» عطف [الف ـ ۳۰] به لفظ «منهما». یعنی: صادق می آید منفصله حقیقیّه از وجوب ذاتی و از وجوب غیر ذاتی نیز پس گفته می‌شود: «هذا الموجود إمّا واجب بالذّات أو بالغیر». پس این از جمله خواص واجب است که هرگاه چیزی واجب بالذّات باشد نمی‌شود که واجب بالغیر تواند شد آن چیز.

هرگاه دانستی این را پس می‌گوییم که: منفصله حقیقیّه که ممتنع است جمع و خلوّ آن، صادق است بر موجود هرگاه اخذ کرده شود وجوب بالذّات و وجوب بالغیر، به این نحو که گفته شود: «موجود یا واجب بالذّات است یا واجب بالغیر» از جهت آن که صدق و کذب هر دو بر چیز واحد ممتنع است، و این از جهت آن است که موجود یا مستغنیست از غیر، یا محتاج الیه است، و واسطه میانهٔ اینها نیست. و اوّل واجب بالذّات است، و ثانی واجب بالغیر است. و ممتنع است جمع میان هر دو و رفع میان هر دو، و این ظاهر است.

---

۱. ن: ـ و اول این است

۲. کشف المراد / ۶۱

قال: و يستحيل صدق الذّاتی علی المركّب[۱].

اين خاصيّت ثانيه است از برای واجب ذاتی /*ب/۲۳/ و آن اين است كه محال است كه واجب ذاتی مركّب باشد، از جهت آن كه هر مركّبی محتاج است به اجزا، و هر محتاجی ممكن است، پس واجب بالذّات نخواهد مركّب بود.

گفته‌اند بعض متأخّرين كه: اين مسأله موقوف است بر وحدانيّت واجب از جهت آن كه اگر قايلی بگويد كه هر واحدی از اجزاء مركّب واجب بالذّات است مستغنی از غير؛ در جواب گفته می‌شود به اين نحو كه: واجب بالذّات محال است كه متعدّد باشد ، چنانچه من بعد مذكور می‌شود[۲].

و حقّ آن است كه احتياجی در اين مسأله به وحدانيّت نيست از جهت آن كه بدون وحدانيّت و اثبات وحدت واجب می‌توان گفت كه اين مركّب محال است كه واجب بالذّات باشد، از جهت آن كه اين مركّب محتاج به اجزاء واجبه خواهند[۳] بود، و هر محتاجی ممكن است، پس اين مركّب واجب الوجود نمی‌تواند بود.

و دليل وحدت و وجوب وجود را در اوايل *تقديسات* در [ب ـ ۳۰] بيان رفع شبهه ابن كمونه، جدّ أمجد داعی، ثالث المعلمين، مير محمد باقر الشّهير بداماد الحسينی ـ رحمة اللّه ـ نقل نموده‌اند، و داعی ترجمه به آن نوشته‌ام، ان شاء اللّه ذكر خصوص اين مسأله در اين ترجمه نيز در الهيات[۴] مذكور می‌شود. و چون الحال تعجيلش پر

۱. *كشف المراد* / ٦١

۲. ن : ـ چنانچه ... می‌شود

۳. كذا در نسخه‌ها

٤. ن : ـ در الهيات

مقصود نبود متوجّه آن نشد.

قال: و لايكون الذّاتى جزءاً من غيره[۱].

این خاصیّت سیّمیست از برای واجب، و آن این است که واجب بالذّات مرکّب نمی‌شود از آن چیزی، یعنی جزء غیرش نمی‌تواند شد. و این ظاهر است از جهت آن که ترکّب یا حسّی می‌باشد و آن به انفعال است، مثل مزاج مرکّب؛ یا عقلیست مثل ترکّب ماهیّت از اجناس و فصول. و کلّ اینها ظاهر الاستحاله است.

مسألهٔ سی و ششم

در آن که وجود و وجوب واجب الوجود نفس حقیقت واجبند

قال: و لايزيد وجوده عليه و الاّ لكان ممكناً[۲].

این مسأله شامل دو بحث است:

بحث اوّل: در این که وجود خاصّ واجب الوجود نفس حقیقت ذات اوست.

و تقریرش این است که: اگر وجود خاصّ واجب الوجود لذاته زاید حقیقتش باشد، وجود صفت آن حقیقت خواهد بود، پس ممکن و محتاج به علّتی خواهد بود، که منشأ ربط بینهما شود، و آن علّت نفس حقیقت آن خواهد بود یا امر خارجی، هر دو باطل است.

امّا اوّل: به جهت آن که این حقیقت اگر اثر در آن وجود کند در

---

۱. کشف المراد / ٦٢

۲. کشف المراد / ٦٢

حالتی، در حالتی که آن حقیقت موجود است، پس اگر /*الف/٢٤/ به این وجودِ متأثّر موجود است که مذکور شد، تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید؛ و اگر مؤثّر است در حالی که موجود به وجود دیگر است عود بحث به آن وجود می‌شود که آیا علّت آن وجود نفس آن حقیقت خواهد بود یا امر خارج، و همچنین عود می‌شود کلام سابق. پس لازم می‌آید تعدد وجود واجب. و اگر اثر کند در حال عدم، پس معدوم [الف ـ ٣١] مؤثّر در وجود خواهد بود. و جمیع این مراتب باطل است.

و امّا ثانی که علّت امر خارجی باشد، پس لازم می‌آید احتیاج واجب الوجود در وجود به غیر، و ممکن خواهد بود نه واجب الوجود بالذّات.

قال: و الوجود المعلوم هو المقول بالتّشکیک، امّا الخاص به فلا[1].

جوابیست از استدلال زیادتی وجود واجب الوجود به ماهیّتش. تقریر استدلال آن است که: ماهیّت واجب الوجود معلوم بشر نیست به نحوی که خواهد آمد، و وجودش معلوم بشر هست؛ نتیجه می‌دهد از شکل ثانی این‌که ماهیّت آن غیر وجودش است.

تقریر جواب آن است که: ما گفتیم وجود مقول به تشکیک است بر ما تحتش، و آنچه مقول می‌شود بر اشیا به عنوان تشکیک ممتنع است که نفس حقیقت یا جزء حقیقت آن اشیا باشد، بلکه همیشه خارج لازم آن اشیا خواهد بود، مثل بیاض که مقول می‌شود بر بیاض

۱. *کشف المراد* / ٦٣

ثلج و بیاض عاج، نه بر طریق تساوی، و نیست آن بیاض که مقول می‌شود[۱] اصل ماهیّت این بیاض خاصّ و آن بیاض خاصّ، و نه جزء این هر دو؛ بلکه لازم خارج است میان طرفین سواد و بیاض، و همچنین غیر این سواد و بیاض از الوان که انواع الوان غیر متناهیه متحقّق می‌شوند بالقوّة فیمابین طرفین هر یک از این انواع مذکوره[۲]، و این معنی لازم خارج است در مابین و ذاتی و مقوّم در این بیاض‌های خاصّه نیست.

همچنین وجود محمول می‌شود بر وجود واجب و ممکن به معنی واحد در جمیع به حمل لازم خارجی غیر مقوّم، و از این لازم نیست تساوی ملزومات که وجودات خاصّه واجب و ممکن باشند، از جهت آن که مختلفات الحقیقة گاه شریک در لازم واحد می‌باشند، پس حقیقتی که مدرک نمی‌شود در عقول وجودِ خاصّ واجب است که مخالف سایر وجودات است در هویّتی که آن مبدأ اول است.

و وجود معقولی[۳] که گفته‌اند مفهوم اوّلیت است[٤] در اذهان و حکم [ب ـ ۳۱] به بداهت آن شده وجود عامّ است که لازم وجود خاصّ است، و منتزع حقیقةً از آثار که ممکناتند می‌شود، و از اثر پی به مؤثّر برده می‌شود، و ادراک /*ب/٢٤/ این لازم اقتضاء ادراک ملزوم نمی‌کند، و الاّ لازم می‌شد و لابدّ[٥] بود از ادراک وجود عام ادراک جمیع وجودات خاصّه، و بودن خدای تعالی غیر مدرک، و

---

۱. ن : ـ بیاض که مقول می‌شود

۲. ن : ـ مذکوره

۳. ن : معقول

٤. م : ـ است

٥. ن : ـ می‌شد و لابد

بودن وجود عام مدرک مقتضی مغایرت است میان حقیقت واجب الوجود ـ تعالی سلطانه ـ و وجود عامّ، نه وجود خاصّ به واجب الوجود و حقیقت آن که این هر دو واحدند.[۱]

و به این تحقیق تنبیه نمود بهمنیار در *تحصیل*[۲] و صریحاً نقل نموده این را مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در *شرح اشارات*[۳] و از آنچه مرقوم شد عدم زیادتی وجود خاصّ واجب الوجود و اتّحاد با ماهیّتش ثابت شد.

قال: و لیس طبیعة نوعیّة علی ما سلف، فجاز اختلاف جزئیّاته فی العروض و عدمه[٤].

جوابیست از استدلال ثانی که خصم نموده در زیادتی وجوب واجب. و آن این است که آن وجود طبیعت واحده نوعیّه است ، چنانچه مذکور شده اشتراک آن، و هر طبیعت واحده در لوازم متّفق می‌باشند، و حکما بنابراین اتّفاق گذاشته‌اند[٥] قواعد کلیّه و مطالب کثیره[٦] را مثل امتناع خلأ و وجود هیولی از برای افلاک و سایر امور که[٧] مقرّر نموده‌اند. پس گفته می‌شود که طبیعت وجود اگر اقتضای عروض کند واجب است که وجود واجب عارض باشد در ماهیّتش، و اگر مقتضی عدم عروض و عینیّت است در ممکنات نیز باید چنین

---

۱. ن : ـ که این هر دو واحدند
۲. بسنجید با *کشف المراد* / ٦٣
۳. *شرح الاشارات* ، ج ۳ / ۳٦
٤. *کشف المراد* / ٦٣
٥. ن : ـ گذاشته‌اند
٦. ن : ـ و مطالب کثیره
٧. ن : ـ که

باشد. پس ممکن یا موجود نیست یا وجودش غیر ماهیّات است. و این هر دو شقّ باطلند.

و اگر وجود مقتضی هیچ امر نیست، پس عینیّت و عروض وجود به سبب امر خارجی خواهد بود، و لازم می‌آید که وجود و تجرّد واجب محتاج به مؤثّری باشند. و این خلاف فرض است.

تقریر جواب آن است که: وجود طبیعت نوعیّه نیست به نحوی که ما تحقیق [الف ـ ۳۲] نموده‌ایم، بلکه مقول به تشکیک است، چنانچه گذشت و مقول به تشکیک اقتضایش مساوی نیست، چنانچه نور مقتضی آن است که بعضی را شب کور می‌تواند دید و بعضی را نه، و حرارت غریزیّه مقتضی استعداد حیات هست به خلاف سایر حرارات، پس همچنین است وجود.

و در شرح حاج محمود واقع شده در بیان این متن که: «فلم لایجوز أن یکون وجود الواجب الزائد علیه الممکن الثبوت له واجباً به لابغیره، و لایلزم احتیاجه فی وجوده الی غیره. و لو سلّم فذلک منقوض بقبول ماهیات الاشیاء الممکنة الوجود، اذ هی لکونها علة قابلیة له متقدّمة علیه، و لیس تقدّمها علیه مشروطاً بوجودها.» و بعد از آن این متن: «و تأثیر الماهیّة» را ایراد نموده. پس ایراد اعتراض پیش از جواب شده، و ترجمه این کلام از شرح بعد[1] مستفاد می‌شود.

---

۱. الف : ـ بعد

قال: و تأثير الماهيّة من حيث /*الف/۲۵/ هی هی فی الوجود غير معقول[۱].

جواب اعتراضيست بر دليلی که ذکر کرده‌اند بر اين‌که وجود واجب عين ماهيّتش است که اگر زائد باشد صفت خواهد بود، و صفت محتاج به موصوف است و محتاج به غير ممکن است؛ پس وجود واجب ممکن است، و هر ممکنی علّت می‌خواهد، و علّت اگر غير حقيقت او باشد پس محتاج به غير خواهد بود؛ و اين محال است.

و اگر حقيقت واجب باشد آيا اين حقيقت مؤثّر در حال وجود است يا در حال عدم؟

اگر در حال وجود است، و آن وجود همين وجود است که محتاج است. پس تقدّم شیء بر نفس می‌شود. و اگر وجود ديگر است پس واجب موجود بدان وجود خواهد بود و کلام در آن وجود نيز چنين است که اوّل گذشت، پس لازم می‌آيد تسلسل.

و اگر در حال عدم است اين نيز محال است، از جهت آن که معدوم محال است که مؤثّر باشد.[۲]

تقرير اعتراض آن است که چه می‌شود که مؤثّر در وجود واجب بر تقدير احتياج به مؤثّر ماهيّت من حيث هی باشد نه ماهيّت من حيث الوجود يا من حيث العدم، از جهت آن که ماهيّت من حيث هی ليست الاّ هی بدون اعتبار وجود مثل ممکن که ماهيّت من حيث هی آن قابل وجود است من حيث هی بدون شرط وجود ديگر، و الاّ تسلسل

---

۱. *کشف المراد* / ٦٤ : حيث هی فی

۲. ن : ـ که اگر زائد باشد

می‌شد، به جهت آن که در این صورت ماهیّت من حیث هی باید وجودی داشته باشد سابقاً تا قابل وجود شود، و لازم نیست قابل وجود معدوم باشد، چنانچه موجود نبود، و الاّ شیء واحد در آنِ واحد لازم است که هم موجود و هم معدوم باشد از جهت آن که همیشه مِن [ب-۳۲] حیث هی قابل حصول طرفین هست، پس اگر أحدهما مأخوذ و متحقّق باشد در آن مستلزم[۱] مفسده می‌شود.

پس حاصل اعتراض این شد که: ماهیّت من حیث هی‌هی چه می‌شود که مؤثّر در وجود باشد بدون مفسدهٔ تسلسل و لزوم تأثیر معدوم در موجود.

و در شرح اصفهانی این اعتراض به این نحو مبیّن شده[۲]، لیکن واقع است در آن جا به اضافه بر اعتراض مذکور به این مضمون که[۳] حقّ آن بود که این کلام مقدّم بر اعتراضات سابقه باشد، از جهت آن که این منع دلیل است، و اعتراضات سابقه معارضه؛ و منع دلیل[۴] به حسب اسلوب مقدّم می‌باشد.

و حاصل[۵] تقریر جواب از اصل این اعتراض[۶] این است که: ماهیّت من حیث هی جایز است که مقتضی صفات معلولهٔ خودش باشد، از جهت جواز علیّت به معلولیت غیر از وجود، مثل آن که ماهیّت اربعه علّت زوجیّت است، امّا علّت بودن ماهیّت از برای وجود

---

۱. ن: + این
۲. ن: - این اعتراض به این نحو مبین شده
۳. ن: - در آن جا ... که
۴. ن، الف: - دلیل
۵. ن: - و حاصل
۶. م: + پس

خود[1] پس محال است و نقض به قابل صورت ندارد، چنانچه در متن بعد تصریح به آن شد. و منازع اگر مکابره نماید غلط است از جهت آن که بداهت عقل حاکم است که علّت وجود[2] باید موجود باشد.

و خواجه نصیر ـ رحمه اللّه تعالی ـ این توهّم را از امام نقل نموده و جواب داده به این نحو که: «ثم قال: و کما کانت الماهیة قابلة للوجود مع انّها غیر متقدّمة بالوجود علیه، فکذلک تکون فاعلة للوجود من غیر تقدّم بالوجود. و الجواب: انّ کلامه هذا شیء علی تصوّره ان للماهیة ثبوتاً فی الخارج دون وجودها، ثم ان الوجود یحلّ فیها و هو فاسد». این بود عبارت *شرح الاشارات*[3] و در این متن گفته شد.[4]

قال: و النّقص بالقابل ظاهر البطلان.[5]

این جواب از سؤال ثانی است[6] یعنی: و نقض به ماهیّت قابل وجود من حیث هی ظاهر البطلان است. پس اگر کسی سؤال کند که قابل ـ یعنی ماهیّت ـ قابل وجود نیست به شرط وجود[7]؛ بلکه قبل از وجود قابل است،[8] پس چه می‌شود که در علت فاعلیه وجود فاعل باشد بدون تقدّم وجود، یعنی در آن نیز چنین باشد که در قابل هست، یعنی که موجود چنان که قابل بود فاعل نیز موجود باشد در وجود.[9]

۱. ن ، الف : ـ خود
۲. م : + شیء
۳. *شرح الاشارات* ج ۳ / ۳۸ ـ ۳۹
٤. ن ، م : ـ و خواجه نصیر ... شده
٥. *کشف المراد* / ٦٤
٦. ن : ـ این جواب ... است
٧. الف : وجود هست به شرط عدم وجود
٨. ن : ـ بلکه قبل از .... است
٩. ن : ـ که در قابل ... وجود ، م: ـ یعنی که موجود ... وجود

جواب گفته می‌شود: از جهت آن که قابل وجود مستفید وجود است، باید آن موجود نباشد تا تحصیل حاصل نشود، به خلاف مفید و معطی وجود که باید البته موجود باشد، و ایضاً ماهیّت قابل وجود در اعیان نیست، و در ذهن است قابل، و الاّ بایست از برای ماهیّت وجودی دیگر، و از برای وجود که صفت است نیز وجود دیگر در اعیان مثل جسم و بیاض ـ باشد ـ یا ثبوتی در اعیان به غیر وجود از برای ماهیّت و وجود باشد بلکه /*ب/۲۵/ [الف ـ ۳۳] اتّصاف ماهیّت به وجود در عقل است، یعنی عقل آن را بدون وجود خارجی یا مطلق تصوّر می‌کند، و متّصف به وجود می‌سازد. و ممکن نیست که امر معقول ذهنی علّت امر خارجی شود، یعنی بودن آن در عقل علّت وجود خارجی آن شود.

قال: و الوجود من المحمولات العقليّة، لامتناع استغنائه عن المحلّ و حصوله فيه[1].

یعنی: وجود[2] مطلق از امور عینیّه نیست، بلکه از محمولات عقلیّه صرفه است یعنی زاید بر غیر است مثل آن که زید در وجود که وجود خارج محمول است بر زید[3].

و تقریرش این است که اگر ثابت باشد وجود در اعیان،

[۱]: یا نفس ماهیّات خواهد بود؛

[۲]: یا مغایر اینها؛ و هر دو قسم باطل است.

---

۱. *کشف المراد* / ٦٥

۲. بظاهر بحث دومیست که اول آن در صفحهٔ ۱۰۷ بیان شد.

۳. ن ، الف : ـ بعضی زاید ... زید

امّا اوّل: از جهت آنچه گذشت که زاید است بر ماهیّت، و مشترک است میان مختلفات، پس نفس ماهیّات نمی‌تواند شد.

و امّا ثانی: از جهت آن که جوهر خواهد بود یا عرض، اوّل: باطل است به جهت آن‌که صفت غیر نمی‌تواند شد، اگر جوهر باشد؛ و حال آن‌که صفت غیر هست، و عرض بودنش نیز باطل است. یعنی عرضیّت مثل سواد از جهت آن‌که هر عرضی حاصل است در محل و حصول در محل نوعی از وجود است پس از برای وجود وجودی خواهد بود و این خلاف فرض است که از معقولات ثانیه است[1] و أیضاً لازم می‌آید تقدّم محلّ قبل از آن، لیکن‌ اگر وجود خاصّ علّت آن تواند شد، چنانچه گذشت این‌ معنی ممکن‌ است. امّا وجود خاصّ محل انتزاع وجود مطلق بودن و وجود مطلق منتزع شدن از آن اقرب می‌نماید. و در شرح و بیان این‌ متن مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و قد تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقة»، الی آخره که سابق مذکور شد در مسألهٔ رابع و عشرون[2].

در شرح اصفهانی واقع است که: «الوجود الّذی هو عین ذاته هو الوجود الخاص، و الوجود المطلق عارض له، و هو غیره؛ فیكون الوجود الخاصّ الّذی هو عینه مقتضياً للوجود المطلق، و هو المراد من قولهم: ان وجوده يقتضيه ذاته».

و در شرح ملاّعلی[3] [ب ـ ۳۳] در همان متن‌ نیز مثل این کلام مذکور است و همچنین در شرح حاج محمود، بلکه آن جا به وجه

۱. ن، الف: ـ معقولات ثانیه است

۲. الف: + شد

۳. شرح التجرید / ۵۳

ابسط طی این مطلب شده؛ فارجع الیهما!

قال: و هو من المعقولات الثّانية[1].

وجود مثل شیئیّت از معقولات ثـانیه است، و نـیست وجـود از ماهیّات[2] خارجیّه به نحوی که ما بیان کردیم آن را، بلکه این وجـود امریست عقلی که عارض ماهیّات می‌شود در عـقل، و از مـعقولات ثانیه است که اوّل تعقّل معقولی مـی‌شود، و ثـانیاً تـعقّل وجـود کـه عارض آن شده می‌شود. و نیست از موجودات در خارج چیزی که آن وجود صرف باشد، بلکه موجود یا ماهیّت انسان است یا ماهیّت حجر یا غیر آن، و بعد از تعقّل و معقولیّت ماهیّت آن ـ مثل حجر و غیره ـ لازم می‌آید که موجود باشد و چون موجودیّت آن بعد از تعقّل و فهم ماهیت است در ذهن پس، از معقول ثانی است.

و در بعض شروح واقع است این اعتراض که هرگاه وجود واجب قائم بالذّات باشد چون می‌توان گفت کـه وجـود از مـعقولات ثـانیه است؟ و ایضاً هرگاه از معقولات ثـانیه بـاشد وجـود، پس واجب را چون گفته‌اند که موجود به وجودیست که قائم به نـفس خـود است فقط؟ و نمی‌توان احتجاج کرد از جهت عدم وجود خارجی آن به این نحو که اگر موجود در خارج باشد وجود دیگـر خـواهـد داشت، و تسلسل می‌شود. و نمی‌توان گفت که این حکم که وجود از معقولات ثانیه است در مفهوم وجـود مـطلق است نـه در /*الف/٢٦/ وجـود

---

۱. *کشف المراد* / ٦٥

۲. *کشف المراد* / ٦٥

خاصّ که فردی از افراد است، از جهت آن که حکم به مفهوم کلّی که در خارج موجود است یا نه، به اعتبار افراد است. و ایضاً هرگاه فردی از وجود مطلق که وجود واجب است در خارج موجود باشد، پس از برای وجود مطلق مطابقی در اعیان خواهد بود، پس چون می‌توان گفت که وجود مطلق از معقولات ثانیه است، و در اعیان ما یُطابقی ندارد.

و در [الف ـ ٣٤] شرح حاج محمود نیریزی جواب این مذکور شده که: «گاه باشد از برای مفهومی دو اعتبار باشد که به احدهما موجود در خارج نباشد، و به اعتبار آخر موجود در خارج باشد، و کسی امتناع ننموده که از برای معقول ثانی فردی در خارج باشد. پس جایز است که وجود به اعتبار آن که موجود باشد فی نفسه از معقولات ثانیه نباشد، و به اعتبار عروض در ماهیّات از معقولات ثانیه باشد، و محذوری در این نیست و کسی امتناع از این معنی ننموده. و گاهی گفته می‌شود که مراد از این که گفته‌اند که معقول ثانی در خارج نیست یعنی فردی که معقول ثانی ذاتی آن باشد در خارج نیست، از جهت آن که وجود این فرد که معقول ثانی ذاتی آن باشد در خارج و نفس الامر مستلزم وجود کلّی است، یعنی وجود آن معقول ثانیست در ضمن فرد در خارج، نه آن که فردش مطلقاً اعم از ذاتی و عرضی در خارج نیست»، تمام شد آنچه از شرح حاج محمود ـ رحمه اللّه ـ قلمی شده.

و آنچه سابق در شرح متن: «و لیس طبیعة نوعیّة» مذکور شد که وجود مقول به تشکیک است و ذاتی نیست، و ممکن است که

مقتضیات آن مختلف باشد، جواب این شبهه می‌شود. و بعضی از اعتراضات مذکوره مآلش به همین ممکن است که عاید گردد.

قال: و كذلک العدم[1].

یعنی عدم از معقولات ثانیه است که عارض معقولات اولی به نحوی که در وجود گذشت [می‌شود]، از جهت آن که نیست در اعیان ماهیّتی که آن عدم مطلق باشد، پس همیشه عدم عارض ماهیّت معدومه در ذهن می‌شود.

قال: وجهاتهما[2].

یعنی جهات وجود و عدم از وجوب و امکان و امتناع از ذاتی و غیر آن از امور اعتباریّه‌اند.

قال: و الماهيّة[3].

یعنی ماهیّت از معقولات ثانیه است، و مقصود از بودن انسان ماهیّت گفته‌اند که [ب ـ ٣٤] كون الانسان ماهيّة است، نه ما صَدَق آن، و کون انسان ماهیّت امریست در ذهن عرضی، زاید بر حقیقت انسانیّت. /*ب/٢٦/

---

١. *کشف المراد* / ٦٦

٢. *کشف المراد* / ٦٦

٣. *کشف المراد* / ٦٦

قال: و الكليّة و الجزئيّة[۱]**.**

یعنی: کلیّت و جزئیّت که عارض انسان می‌شوند از معقولات ثانیه‌اند.

قال: و الذاتية و العرضية.[۲]

یعنی: این هر دو نیز از معقولات ثانیه‌اند. که عارض معقول اوّل می‌شوند، و گاه هست که ذاتی چیزی عرضی در غیر آن می‌باشد.

قال: و الجنسيّة و الفصليّة و النوعيّة[۳]**.**

یعنی اینها نیز امور اعتباریّه عقلیّه‌اند که عارض معقول اوّل می‌شوند.

مسألهٔ سی و هفتم
در تصوّر عدم است

قال: و للعقل ان يعتبر النّقيضين، و يحكم بينهما بالتّناقض[٤]**، و لااستحالة فيه**[٥]**.**

یعنی: عقل حکم می‌کند به تناقص میان سلب و ایجاب، پس لابدّ است که اعتبار کرده شود این هر دو با هم در ذهن، از جهت آن که تناقص از قبیل نسب و اضافات است، و تصوّر اینها بدون تصوّر

---

۱. *کشف المراد* / ٦٦

۲. *کشف المراد* / ٦٧

۳. *کشف المراد* / ٦٧

٤. ن : باالتناقض

۵. *کشف المراد* / ٦٧

معروضشان نمی‌شود، پس تصوّر سلب و ایجاب با هم کرده می‌شود، و استحاله در اجتماع این هر دو دفعةً در ذهن نیست، از جهت آن که تناقص نیست قیاس به ذهن، بلکه قیاس به نفس الامر است.

قال: و أن يتصوّر عدم جميع الأشياء حتّى عدم نفسه، و عدم العدم بأن يتمثّل فی الذّهن و يرفعه، و هو ثابت باعتبار، قسيم باعتبار، و لايصحّ الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت و لاتناقض[1].

یعنی عقل می‌تواند که تصوّر نماید عدم جمیع اشیاء عالم را حتّی عدم خود را، با وجود آن که تصوّر عدم خود نمودن مستلزم وجود است، لیکن این نقیضین نیست، به جهت آن که خودش وجود نفس الامری دارد و اعتبار می‌کند عدم خود را، و فرض و نفس الامر مختلفند در محلّ، و فرض عدم امری که معدوم مطلق باشد نیز می‌تواند نمود، به این نحو که در ذهن ممثّل می‌سازد معدوم مطلقی و تصّور عدمش می‌نماید، و این معدوم مطلق به اعتبار تصوّر ذهنی [الف ـ ۳۵] ثابت است، و به اعتبار آن که معدوم مطلق مصوّر شده قسیم این تصوّر ثابت است. و گذشت که این جمع نقیضین نیست، و صحیح نیست حکم بر معدوم مطلق از جهت آن که نیست ثابت، و چون در ذهن تصوّر نموده معدوم مطلقی حکم بر آن امر مصوّر کرده /*الف/۲۷/ می‌شود هر چند فرضی اعتباری باشد، و این تناقص نیست؛ از جهت آن که عدم مطلقی در نفس الامر دارد و همچنین

---

۱. کشف المراد / ٦٨

وجود تصوّری فرضی در ذهن. پس جهت وجـود و عـدم مـختلف است.

قال: و لهذا انقسم الموجود الی ثابت فی الذّهن و غیر ثابت فیه، و یحکم بینهما بالتّمایز، و هو لایستدعی الهوّیة لکلّ من المتمایزین، و لو فرض له هوّیة لکان حکمها حکم الثّابت[1].

یعنی: از برای این‌که عقل تصوّر جـمیع اشـیا مـی‌کند، قسـمت نموده موجود را به ثابت در ذهن و غیر ثابت در ذهن. و این مسـتلزم تصوّر غیر ثابت در ذهن هست، به جهت آن که قضیه منفصله است، و قضیّه منفصله مستدعی تصوّر طرفین هست. پس عقل تـصوّر آنـچه غیر ثابت در ذهن است در ذهن می‌کند، و حکم به تمایز آنچه ثابت و آنچه ثابت نیست در ذهن با وجود تصوّر هر دو می‌کند، و این حکم استدعاء هویّت از برای کلّ متمایزین نمی‌کند، از جهت آن که عقل تصوّر آنچه از برای آن هویّت در عقل نیست می‌کند، و حکم به آنچه از برای آن هویّت هست در عقل می‌کند و ممکن است که نزد عـقل امری به اعتباری غیر ثابت و به اعتباری ثابت باشد؛ و اگر هویّتی از برای امری غیر ثابت تصوّر شود حکم ثابت خواهد داشت.

قال: و اذا حکم الذّهن علی الأمور الخارجیّة بمثلها وجب التّـطابق فـی صحیحه، و الّا فلایکون صحیحاً الّا باعتبار مطابقته لما فی نفس الأمـر،

---

۱. *کشف المراد* / ٦٨ : «فحکم»

لإمكان تصوّر الكواذب[۱].

یعنی: هرگاه حکم کند ذهن ما[۲] بر امور خارجیّه به اشیای خارجیّه نیز مثل: الانسان حیوان، که هر دو از [ب ـ ۳۵] امـور خـارجـیّه‌انـد، واجب است مطابقه آن با خارج، با آن که حکم ذهنی صحیح باشد. و اگر حکم کنیم بر اشیاء خارجیّه به امور معقوله ـ مثل: الانسان ممکن ـ یا حکم کنیم بر امور ذهنیّه ـ مثل: الامکان مقابل الامتناع ـ مطابقه‌اش با خارج واجب نیست، از جهت آن که در خارج امکان و امتناع متقابلان نیستند، و انسان در خارج ممکن نیست، پس این حکم مطابقه‌اش در صدق[۳] با خارج نیست، و با ذهن هم نیست، از جهت آن که ذهن تصوّر کواذب هم[٤] می‌کند، مثل این که انسان واجب است نه ممکن، بـلکه مطابقه‌اش /*ب/۲۷/ با نفس‌الامر معتبر است.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ نقل کرده در شرحش «که در حین استفاده نزد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ سؤال از نفس الامر نمودم؛ گفت: عقل فعّال است، و مطابق نفس الامر را مطابقه با امور منقوشه و مـنطبعه در آن معتبر است. گفتم: به مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به طریق ردّ کـه حکـما را لازم است قول به انتقاش صور کاذبه در عقل فعّال، از جهت آن کـه ایشان استدلال بر ثبوت این عقل فعّال نموده‌اند، به سبب آن که لازم است فرق میان نسیان و سهو که سهو زوال صـور مـعقوله از جـوهر عاقله و ارتسامشان در حافظه این صور است و نسیان زوال از هر دو

---

۱. *کشف المراد* / ٦۹ نسخه‌ها: التطابق و صحیحه ... نفس الامور
۲. م : + بی از اذهان
۳. ن : ـ در صدق
٤. ن ، الف : ـ هم

است، و این در صور محسوسه است فقط، امّا در صور معقوله سبب نسیان زوال استعداد استفاده است از مفید علم ـ یعنی: عقل فعّال در باب تصوّرات و تصدیقات ـ پس باید صور معقوله مطلقا در عقل فعّال رسم شود، و این دو حالت یعنی سهو و نسیان گاه عارض در احکام کاذبه می‌شوند، و لابد باید در عقل فعّال باشند، پس به سبب ثبوت صور معقوله که در حال نسیان محلّی می‌خواهند و ممتاز از سهوند که آن زوال از جوهر عاقله است اثبات عقل فعال به نحوی که مستفاد شده نموده‌اند، فتدبّر! بعد از ذکر این کلام می‌گوید علاّمه که: [الف ـ ۳۶] مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ جوابی که مرا قانع کند نگفت» تمّ کلامه.

لیکن اگر قناعت نماید و قانع شود کسی، جوابی دارد به جهت آن که حاج محمود نیریزی در شرح خود تصریح نموده که: «در موضع خود تصریح نموده‌اند که دلیل وجود عقل فعّال این که از مصنّف مذکور شد نیست، بلکه نقل نموده‌اند ارباب این فنّ که دلیل وجود آن این است که قضایایی که صادقند بدون تصوّر احدی و در خارج وجود از برای موضوع آنها نیست، صدق آنها مقتضی ثبوت موضوع است بلاشکّ، و ممکن نیست این مگر در عقل فعّال». تمام شد افاده شارح مذکور در باب عقل فعّال.

و این جاری در کواذب نیست، و اگر فرضاً به این دلیل که علاّمه ـ رحمه اللّه ـ ذکر نموده اثبات عقل فعّال کرده باشند هرگاه کواذب ثابت باشند در عقل فعّال، و آن کواذب را به شواهد صادقه کواذب داند، /*الف/۲۸/ پس از جمله امور صادقه نخواهند بود، و ثبوتشان

مستلزم صدق اینها نمی‌شود، بلکه در عقل فعّال از جمله کواذب ثابته‌اند، و نفس الامریّت نخواهد داشت و بدون تصوّر کواذب، چنانچه مذکور می‌شود در *قبسات* تحقیق این مطلب شده، و کون کواذب را به نحوی که مرقوم شده از سنن تحصیل ندانسته.[1]

و شبهۀ مشهوره به جذر اصمّ را به تقریبی غریب قریب به این مطلب بعضی شرّاح دانسته‌اند و متوجّه حلّ آن در این مبحث شده‌اند و[2] در شرح خود حاج محمود ـ رحمه اللّه ـ ذکرش را در این موضع نیز نموده‌اند[3] و گفته که مثل قولک: «کلّ کلامی فی هذا الیوم کاذب»، هرگاه کسی بگوید و دیگر در آن روز متکلّم نشود پس از صدق این کلام کذبش، و از کذبش صدقش لازم است. پس نمی‌تواند صادق بود، و نمی‌تواند کاذب بود.

و جواب گفته در شرح مذکور که تقابل حقیقی بینهما به سلب و ایجاب نیست، بلکه رجوعش به عدم و ملکه است، پس ممکن است که نه صادق باشد و نه کاذب متکلّم آن، از جهت آن که عمی و عدم عمی از جدار مسلوب است. پس چون متکلّم غیر این کلام آن روز به کلامی دیگر متکلّم نشده، پس ما صَدَقی ندارد که صدق و کذب به آن صادق آیند. [ب ـ ٣٦] و مؤیّدات از مصنّف ـ رحمه اللّه ـ و غیره از برای این جواب نقل نموده که مستفاد می‌شود که اکثر به این جواب راضی شده‌اند. و بعضی گفته‌اند که نفس الامر واقع است فی حدّ ذاته

۱. ن ، الف : و بدون تصور ... ندانسته

۲. ن ، الف : ـ حل آن در این مبحث شده‌اند و

۳. ن : نموده

با قطع نظر از ادراک مدرک و اخبار مخبر. و مراد از أمر، شأن است، و از نفس ذات.

و در اواسط قبس تاسع از *قبسات* بیان این مطلب و مکالمهٔ علاّمه و خواجه ـ رحمهما اللّه تعالی ـ به این عبارت واقع است که: «و میض: انّ فی السهو و النسیان فی المعقولات شكّاً قد اعتاص علی المقلّدین و نقل غیر واحد من تلامذة خاتم البرعة المحقّقین عنه أنّه ـ رضوان اللّه تعالی علیه ـ لم یأت فیه بما یستحقّ الذکر. قال علاّمه فقهائنا ـ روّح اللّه مضاجعهم ـ فی *شرح تجرید العقائد* فی مطابقة الاحکام الذهنیة لما فی نفس الأمر بهذه العبارة: و قد كان فی بعض اوقات استفادتی منه ـ رحمه اللّه ـ جرت هذه النكتة، سألته عن معنی قولهم: ان الصادق فی الاحكام الذهنیة هو اعتبار مطابقیة لما فی نفس الأمر، و المعقول فی نفس الامر امّا الثبوت الذهنی أو الخارجی، و قد منع كل منهما هیهنا.

فقال ـ رحمه اللّه ـ: المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال، فكلّ صورة أو حكم ثابت فی الذهن یطابق الصور المنتقشة فی العقل الفعال، فهو صادق و الاّ فهو كاذب، فأوردتُ علیه أنّ الحكماء یلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة فی العقل الفعّال؛ لأنّهم استدلّوا علی ثبوته بالفرق بین النسیان و السهو، فانّ السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل و ارتسامها فی الحافظ لها، و النسیان هو زوالها عنهما معاً، و هذا یتأتّی فی الصور المحسوسة، أمّا المعقولة فانّ سبب النسیان هو زوال الاستعداد بزوال المفید للعلم فی باب التصوّرات و التصدیقات، و هاتان الحالتان قد تعرضان فی الأحكام الكاذبة، فلم یأت فیه بمقنع» انتهی كلامه رفع اللّه مقامه.

قلت: نعم! الجوهر العقلى المفارق خزانة معقولات النفس العاقلة كما القوّة الخيالية خزانة محسوساتها، فبمقدار ما يتمّ استعداد النفس و تأهيّها للاتصال به تقبل الفيض عنه على الرشح او على الاشراق و تنتقش فيه صورة المعقول، و ما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحسّ مستدامة الاتصال به، تتمكّن من استعراض الصور المعقولة، و اذا اعرضت عنه الى مايلى العالم الجسدانى أو الى صورة أُخرى انمحت عنها المتمثّلات فيها، كأنّ المرآة التى كانت يحاذى بها جانب القدس قد أعرض بما عنه الى جانب الحسّ أو الى لحاظ صورة قدسية أُخرى غير ما كان الالتفات لفّتها، فاذن مهما بقيت على ملكة الاتصال التى اكتسبها كان المنمحى عنها مذهولاً عنه، مقويّاً على اعادته و هى مادامت على تلك الهيئة تكون قويّة على الاستعادة و الاسترجاع من دون مؤنة اقتناص جديد و حالة طارفة و هيئة طريّة، و اذا مازالت منها ملكتها المكسبة و هيئتها المصطادة صار ذلك المذهول عنه منسياً غير مقوىّ على استرجاعه الاّ بتجشّم اكتساب مستأنف و اتصال جديد جذعاً.

ثم التحقيق أنّ اعتبار نفس الأمر هو اعتبار كون الشىء متحقّقاً في حد نفسه لابتعمّل و اعتمال من العقل، سواء عليه أكان تحقّقه لابتعمّل العقل فى لوح الذهن أم في متن الخارج، و الصوادق مرتسمة فى العقل الفعّال بما هى متحقّقة فى حدّ نفسها و الكواذب بما سوء استعداد النفس استحقّ تطبّعها بها و هو خزانة للقبيلين بذينک الاعتبارين، و لامحظور أصلاً.

فامّا قول بعض متنعظّة المقلّدين -إنّ شأن العقل الفعال فى اختزان

المعقولات مع الصوادق و الحفظ و التصديق جميعاً و مع الكواذب، الحفظ فقط دون التصديق، أى الحفظ على سبيل التصوّر دون الاذعان لبراءته عن الشرور، و الأسواء التى هى من توابع المادّة ـ فليس على سنن التحصيل، أليس من المقترّ فى مقرّه أنّ التصوّر و التصديق انّما هما نوعا العلم الانطباعى المتجدّد فى الفطرة الثانية، فأمّا العلوم الحضورية كعلم النفس العاقلة بذاتها المجردّة و العلوم الانطباعية الغير المتجدّدة كعلوم العقول الفعّالة التى هى من لوازم ذاتها الغير المنسلة عنها بحسب الوجود العينى فى الفطرة الأولى فغير داخلة فى المقسم. فليعلم!

و بالجملة فانّ هذا المسلک أيضاً فى اثبات الجواهر العقلية مستقيم و قد سلكه خاتم المحقّقين فى *رسالة اثبات العقل*، قال: فاذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه غير ذى وضع يشتمل بالفعل على جميع المعقولات التى يمكن أن تخرج الى الفعل. ثمّ قال: و اذا ثبت ذلک فنقول: لايجوز أن يكون ذلک الموجود هو أوّل الأوايل، أعنى الواجب الوجود لذاته ـ عزت أسماؤه ـ و ذلک لوجوب اشتمال ذلک الموجود على الكثرة التى لانهاية لها بالفعل، و أوّل الأوايل تمتنع فيه كثرة و أن يكون مبدءاً اوّلاً للكثرة، و أن يكون محلاً قابلاً للكثرة، فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب الأوّل ـ تعالى ـ و نسمّيه بعقل الكلّ الذى عبّر عنه فى *القرآن* المجيد تارةً باللوح المحفوظ و تارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب و يابس[1] و ذلک ما أردناه و الحمدللّه

۱. اقتباس از انعام / ۵۹

رب العالمين»[۱] انتهى كلامه.[۲]

مسألهٔ سی و هشتم
در كيفيّت حمل وجود و عدم بر ماهيّات است

قال: ثمّ الوجود و العدم قد يُحملان، و قد يُربط بهما المحمولات[۳].

يعنى: وجود و عدم گاهى حمل مى‌شوند بر ماهيّات، مثل آن كه گفته ميشود: «الانسان موجود و معدوم» و گاهى رابطه مى‌شود اين وجود و عدم مثل: «الانسان يوجد كاتباً و الانسان تعدم عنه الكتابة»، يعنى: انسان كاتب است، و انسان كاتب نيست، كه يكى رابطهٔ وجود كاتب شده، و يكى رابطهٔ عدم كتابت شده.

قال: و الحمل يستدعى اتحاد الطّرفين من وجه و تغايرهما من وجه آخر، و جهة الاتّحاد قد يكون أحدهما و قد يكون ثالثاً[٤].

چون ذكر وجود و عدم كرد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به اين نحو كه گاهى محمول و گاهى رابطه مى‌شوند اين هر دو ميان موضوع و محمول، الحال شروع نمود در تحقيق معنى حمل، و تحريرش اين است كه هرگاه حمل كنيم وصفى را بر موصوف يا محمولى را بر موضوع، نيست مقصود آن كه موصوف مرادف يا مباين با ذات محمول است، به جهت آن كه «الانسان حيوان» حمل صادقى است، و انسان و حيوان مرادف نيستند، و دو شىء مباين مثل انسان و فرس

---

۱. *القبسات* / ۳۸۵ ـ ۳۸۷

۲. ن ، الف : ـ و در اواسط قبس ... كلام

۳. *كشف المراد* / ۷۰

٤. *كشف المراد* / ۷۰

ممتنع است حملشان، پس چون این مقصود تواند شد، و الاّ منحصر می‌شد این حمل در مترادفان و متباینان. و این حصر باطل است، از جهت /*ب/۲۸/ آن که مذکور شد قول ما که: «الانسان حیوان» می‌گوییم، و صادق است با عدم ترادف و عدم تباین بینهما.

پس منظور آن است که اتّحاد من‌وجهی و تغایر من‌وجهی متحقّق است، و جهت اتّحاد گاهی موضوع، و گاهی محمول، و گاهی امر ثالثی غیر این هر دو می‌شود [الف ـ ۳۷]، مثل: «الضّاحک کاتب» که جهت اتّحاد انسانیّت شده که امر ثالثیست در این جا، نه موضوع و نه محمول. و اگر بگویی: «الانسان ضاحک و کاتب»، جهت اتّحاد انسان که موضوع است می‌شود، و در «الضّاحک انسان» جهت اتّحاد محمول است[1].

و در شرح، اصفهانی[2] گفته است امثلهٔ اینها را به این نحو، مثال اتّحاد مغایر این هر دو: «الکاتب ضاحک».

قال: و التغایر لایستدعی قیام أحدهما بالآخر، و لا اعتبار عدم القائم فی القیام لو استدعاه[3].

چون ذکر کرده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که محمول مغایر موضوع است از وجهی، پس مغایرت مطلقی صادق است، و گفته که صدق این تغایر مستدعی قیام احدهما به دیگری نیست به این نحو که مثل قیام

۱. بنگرید: *کشف المراد* / ۷۱. نسخهٔ علاّمه اندکی با این تحریر اختلاف دارد.
۲. م: صفهانی
۳. *کشف المراد* / ۷۱

عرض به محلّش باشد، البتّه تا حصول این[1] مرابطه و مناسبت متحقّق شود، از جهت آن که «السّواد موجود» و «الانسان حیوان» هر دو حقّ است. و نیست حیوانیّت قائم به انسان قیام عرض. و اگر فرضاً تغایر به این نحو حمل مقتضی قیام احدهما به دیگری به نحو مذکور باشد لازم نیست از قیام محمول به موضوع اعتبار عدم قیام محمول فی نفسه در این موضوع، تا بعد از حمل تحصیل حاصل لازم نیاید، از جهت آن که این عدم قیام فی نفسه[2] اعتبار دیگریست زاید بر نفس محمول و موضوع، و مجرّد این قیام منشأ این اعتبار نمی‌شود، بلکه موضوع لابشرط من حیث هی نه به اعتبار قیام محمول و نه به اعتبار عدم قیام محمول ملاحظه می‌شود.

و حاج محمود در شرح خود نقل نموده که: «جمهور اعتراف بر جواز حمل شیء بر نفس نموده‌اند، هرگاه مفید فایده باشد. و در متن «و تأثیر[3] المؤثّر فی الماهیة و یلحقه وجود[4]» من بعد شرح و بیان این حمل شیء بر نفس از تحقیق محققّین و شرّاح مبیّن می‌شود».

قال: و اثبات الوجود للماهیّة لایستدعی وجودها اوّلاً[5]:

یعنی: حکما اتّفاق کرده‌اند که صفت ثبوتیّه مقتضی آن است [ب ـ ٣٧] که موصوف آن قبل از اتّصاف به این صفت موجود باشد، و

---

١. ن: ـ این
٢. ن: ـ فی نفسه
٣. م: تأثیره
٤. کذا. در متن تجرید / ١٢٠: «و تأثیره فی الماهیة و یلحقه وجوب لاحق»
٥. *کشف المراد* / ٧١

ایراد نموده‌اند به این قاعده این را که وجود که از برای ماهیّت ثابت می‌شود، پس ماهیّت باید اوّلا ثابت باشد تا وجود برای آن ثابت شود، و از این تسلسل لازم می‌آید به جهت آن‌که قبل از آن وجود باز همین حکم جاری خواهد بود.

جواب آن است که مصنّف ـ رحمه اللّه ـ فرموده که اثبات وجود از برای ماهیّت مستدعی وجود ماهیّت نیست /*الف/۲۹/ أوّلاً، از جهت آن‌که از قبیل عروض سواد به[1] محلّش نیست، بلکه زیادتی آن وجود در تصوّر و تعقّل است نه در وجود خارجی، از جهت آن که وجود صفت موجوده نیست، بلکه امر اعتباریست که عقل آن را می‌یابد.

قال: و سلبه عنها لایقتضی تميّزها و ثبوتها، بل نفيها لا اثبات نفيها، و ثبوتها فی الذّهن و ان كان لازماً لكنّه ليس شرطاً[2].

یعنی: سلب وجود از ماهیّت خاصّه ـ مثل سواد ـ مقتضی آن نیست که آن ماهیّت ممتاز باشد از غیرش و ثابت باشد فی نفسها، از جهت آن‌که تمیّز و ثبوت این هر دو در ماهیّت صفتیند غیر ماهیّت، و مسلوبٌ عنه اصل ماهیّت است نه ماهیّت با[3] غیرش که تمیّز باشد و ثبوت؛ پس اثبات نفی از برای ماهیّت نشده که ماهیّت متّصف به ثبوت نفی باشد، بلکه سلب وجود مقتضی نفی ماهیّت است، نه به معنی این که ماهیّت متحقّق است و نفی از برای آن ثابت می‌شود، گفته نشود که

---

۱. م ، الف : در

۲. *کشف المراد* / ۷۲

۳. ن : یا

مسلوب عنه الوجود موجود است در ذهن، پس سلب مقتضی وجود هست از جهت آن که جواب گفته می‌شود که ما از مسلوبٌ عنه الوجود نمی‌خواهیم مگر ماهیّت مسلوبه از آن وجود بدون اعتبار وجود ذهنی، پس مسلوبٌ عنه الوجود امر دیگر است، و موجود در ذهن امر دیگر است هر چند سلب وجود مقتضی این وجود [الف ـ ۳۸] ذهنی و غیر این صفت از اوصاف دیگر باشد.

قال: و الحمل و الوضع من المعقولات الثّانية يقالان بالتّشكيك، و ليست الموصوفيّة ثبوتية، و الاّ تسلسل[1].

حمل و وضع در مثل «زید کاتب» از امور معقوله است، و نیست در خارج حمل و وضع، پس اصل موضوع و محمول متحقّق است. امّا صدق کتابت و حمل آن امر عقلی است، از این جهت است که حکم کرده شده به این‌که حمل و وضع از معقولات ثانیه است، و این حمل و وضع که از معقولات ثانیه است گفته می‌شود به طریق تشکیک از جهت آن که استحقاق بعض معانی به حمل و وضع اوّلی از بعضی است، مثل آن که حمل صفت بر موصوف اولی است از عکسش، و حمل اعمّ بر اخصّ اولی است از عکسش.

و قول ما که «الجسم اسود» می‌گوییم حکم نموده‌ایم به جسم که موصوف است به اسودیّت؛ پس اگر موصوفیّت امر /*ب/۲۹/ غیر اعتباری نباشد و خارجی باشد، موصوفیّت نیز موصوفیّت دیگر

۱. کشف المراد / ۷۲

خواهد داشت؛ و همچنین تسلسل لازم می‌آید.

مسألهٔ سی و نهم

در انقسام موجود است بالذّات و بالعرض[1]

قال: ثمّ الوجود قد یکون بالذّات و قد یکون بالعرض.

موجود گاهی از برای آن وجود، مستقل و بالذّات است، مثل جسم و اعراض آن اگر چه بدون محلّ نمی‌باشد، لیکن موجود برأسه حقیقیست از جهت آن که وجود عرض عین وجود محلّ نیست، چه محلّ مثل جسم بدون عرض که سواد باشد مستقلاً موجود گاهی می‌باشد و بعد از آن سواد عارض آن می‌شود؛ پس این سواد پیش از این عروض موجود بود بدون این معروض خاصّ. و اگر توهّم شود که این سواد به وجود معروض سابق موجود بود پس بعد از مفارقت از آن بایست معدوم باشد، و این سواد آن سواد نباشد، این باطل است ، چنانچه بر متأمّل واضح است.

قسم دویم از موجود: موجود بالعرض است، مثل: عدم ملکه و [ب ـ ۳۸] امور اعتباریّه ذهنیّه که موجود در اعیان بالعرض‌اند.

قال: أما الوجود فی الکتابة و العبارة فمجازیّ[2].

چیزی گاه از برای آن وجود در اعیان می‌باشد، و گاه وجود در اذهان. و این هر دو را موجود حقیقی می‌نامند. چنانچه در شروح

---

۱. کشف المراد / ۷۳

۲. کشف المراد / ۷۳

معتبره تصریح شده. و گاه موجود، موجود به حسب لفظ یا به حسب کتابت می‌باشد، و این هر دو مسمّی به موجود مجازیند. و علاقه مجاز آن است که کلّ واحد از این هر دو دالّند بر موجود در ذهن و خارج ذهن نزد وضع.

مسألهٔ چهلم

در این است که معدوم عود نمی‌کند

قال: و المعدوم لایعاد لامتناع الاشاره الیه، فلایصحّ الحکم علیه بـصحّة العود. و لو اُعید تخلّل العدم بین الشیء و نفسه، و لم یبق فرق بینه و بین المبتدأ، و صدق المقابلان علیه دفعةً، و یلزم التّسلسل فی الزّمان[1].

رفته‌اند جماعتی از حکما و متکلّمین به این که معدوم عود نمی‌کند. و جمعی گفته‌اند که عود می‌کند علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته در شرح خود که حقّ اوّل است.

و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه به پنج وجه از جهت عدم عود.

اوّل: آن است که نیست از برای آن هویّتی ممتازه در حین عدم که قابل اشاره [باشد]، و[2] حکم به این تواند شد که عود می‌کند یا صحیح است عودش. و این کلام منتقض می‌شود به حکم نمودن ایضاً به امتناع عودش از جهت آن که این نیز حکمیست /*الف/۳۰/ از احکام. و تحقیق در این جا آن است که حکم مقتضی وجود ذهنیست

۱. کشف المراد / ۷۳-۷۵

۲. ن: ـ و

نه خارجی.

وجه دویم: آن است که چیزی بعد از عدمش نفی محض است، و اعاده آن به وجود آن اصل اوّل باید باشد، و این مستلزم وجود اوّلیست که بعینه اوّلاً بود و از اعاده آن بعینه تخلّل عدم میانهٔ شیء واحد بعینه می‌شود، و این معقول نیست.

وجه ثالث: آن است که معدوم اگر اعاده کند فرقی میان آن و آنچه اوّل بود [الف ـ ۳۹] پیش از این عدم نخواهد بود، از جهت آن که ما هرگاه فرض دو سواد بکنیم یکی عود نموده باشد، و دیگری اوّل مرتبه متحقّق شده باشد، و فرق میان این هر دو در ماهیت و محلّ و غیر آن از ممیّزات نباشد، مگر آن که احدهما موجود شده باشد بعد از آن که معدوم شده بود، و آن فرد دیگر الحال موجود شد. پس فرد در معاد و آنچه الحال موجود شده نیست، به جهت آن که ماهیّت در حال عدم تحقّقی ندارد که کسی به«هی» اشاره به آن نماید، و هرگاه فرقی میان هر دو نباشد نخواهد بود احدهما اولی از دیگری به اعاده و ابتدا بودن.

وجه رابع: آن است که اگر اعاده معدوم حقّ باشد آن معدوم با جمیع مشخّصاتش عود باید بکند، و از جملهٔ مشخّصات زمان است. پس اعاده زمان نیز لازم است، و در این صورت آنچه عود نموده همان امر اوّل خواهد بود که مبتدا باشد، و عود نموده پس هم مبتدا و هم معاد خواهد بود و این نقیضین است دفعةً.

لیکن زمان را از مشخّصات ندانسته‌اند اهل تحقیق، و گفته‌اند:

جزم است که شخص امروز بعینه شخص امس است، و بدون[1] این کلام سفسطه است.

وجه پنجم: لزوم تسلسل است. تقریرش آن است که: اگر معدوم عود نماید و زمان عود کند، وجود ثانی آن زمان غیر وجود اوّل آن نخواهد بود مگر مغایرت به اعتبار قبلیّت و بعدیّت باشد؛ پس از برای زمان، زمانِ دیگر خواهد بود؛ زیرا که این قبلیّت و بعدیّت باز زمان است که شیء یک بار موجود و یک بار معدوم می‌شود در آن، و همچنین از برای هر زمانی زمانی خواهد بود الی غیر النّهایة.

و در *حاشیهٔ میر سیّد شریف* بر شرح اصفهانی ذکر شده در این مبحث که «گفته نشود که این قول منافی حشر جسمانی اجساد و ردّ ارواح است، چنانچه مخبر صادق خبر نموده؛ پس چون می‌توان انکار نمود از جهت آن که گفته می‌شود که منافاتی در این [ب ـ ۳۹] نیست، به جهت آن که ابوالحسین و کرامیّه و تابعین ایشان قائل نشده‌اند که بعد از مرگ منعدم می‌شود اجساد، بلکه می‌گویند که تفرّق اجزاء و خروج از انتفاع[2] می‌شود، و تأویل به این معنی نموده‌اند ظواهر اخبار وارده در این مقام را. و مؤیّد این کلام قصّه حضرت ابراهیم ـ علیه‌السلام ـ است.» و در شرح حاج محمود نیریزی نیز چنین تصحیح احادیث وارده در این باب شده. و اللّه الموفّق.

---

۱. کذا. ظاهراً بدان

۲. کذا، ظاهر: از حیّز انتفاع خارج می‌شوند.

قال: و الحکم بامتناع العود لامرٍ لازمٍ للماهیّة[۱].

این جواب از استدلال کسیست که رفته است به امکان اعادهٔ معدوم. تقریر دلیل آن این است که چیزی بعد از عدم اگر محال باشد وجودش از جهت اصل[۲] آن ماهیّت است یا لوازم ماهیّت آن[۳]، پس واجب است نیز این امتناع در مثل آن /*ب/۳۰/ وجود که در مبتدا بود و اگر به سبب عوارض خارجیّه است، پس هرگاه زایل شود آن عوارض خارجیّه زایل می‌شود آن امتناع.

جواب آن است که شیء را ممتنع است وجود مقیّد به آن که آن وجود بعد از عدم باشد، پس این امتناع لازم ماهیّت است که متّصف به عدم بعد از وجود باشد، و امتناع این ماهیّت موصوفه خاصّه مقتضی امتناع مطلق نیست.

مسأله چهل و یکم
در قسمت موجود است به واجب و ممکن

قال: و قسمة[٤] الموجود الی الواجب و الممکن ضروریّة، وردت علی الوجود من حیث هو قائل للتقیید[٥] و عدمه[٦].

یعنی: موجود بدون التفات به غیر یا واجب است از برای آن وجود یا نه؛ اوّل واجب الوجود است، و ثانی: ممکن الوجود. و این قسمت ضروریست و محتاج به برهان نیست، و مورد قسمت موجود

۱. کشف المراد / ۷۵
۲. ن : ـ اصل
۳. ن ، الف : ـ آن
٤. نسخه‌ها : قسمت
۵. ن ، م : للتقید
٦. کشف المراد / ۷۵

من حیث هو هو است، یعنی باید اوّل موجود را بدون قید و لابشرط اعتبار نمود تا امکان واحد علی التعیین این امور [را] داشته باشد.[١] یعنی موجود بدون قید وجوب یا امکان یا مقیّد به عدم این هر دو با امکانشان.[٢]

مسأله چهل و دویم
در بحث از امکان است

قال: و الحکم علی الممکن بامکان الوجود حکم علی الماهیّة، لاباعتبار العدم و الوجود[٣].

یعنی: حکم بر ممکن [الف ـ ٤٠] به امکان حکمیست که بر ماهیّت ممکنه است من حیث هی هی، نه به اعتبار وجود یا عدم که اگر با ملاحظه وجود باشد واجب خواهد بود، و با ملاحظهٔ عدم ممتنع خواهد بود، پس لابشرط وجود و عدم باید اعتبار نمود.

قال: ثمّ الامکان قد یکون آلةً فی التعقّل، و قد یکون معقولاً باعتبار ذاته[٤].

باید دانست این را که چیزی گاه معقول است به اعتبار ذات آن چیز که موجود یا معدوم است، و گاه آلت از برای غیر می‌شود و عاقل آن را آلت ملاحظهٔ غیر می‌گرداند، مثلاً صورت سماء را تعقّل می‌کند گاهی کسی، و منظورش آن است که این صورت آلت علم به سماء

١. ن ، الف : ـ یعنی باید ... باشد
٢. ن : هر دو امکان
٣. کشف المراد / ٧٦
٤. کشف المراد / ٧٧

شود، و اگر متوجّه اصل آن صورت شده بدون آن که آلت غیر باشد ملاحظه کند حکم می‌کند در این صورت که عرضیست قائم به محلّ خود که عقل آن عاقل است، یعنی ذهن ذاهن است که تعقّل آن نموده و به ذهن در آورده، پس این معنی نزد عاقل به حسب فعل ممکن است[1] و حکم به امکان آن می‌نماید.

همچنین امکان گاهی آلت می‌شود از برای عاقل در تعقّل موجود ممکن که آیا نسبت[2] وجود به آن به چه نحو است، ممکن است آن وجود یا ممتنع است؟ و به چه نحو و کیفیّت وجود عارض ماهیّت ممکنه می‌شود و منظور نخواهد بود؟ در این صورت[3] این امکان[4] موجود است /*الف/۳۱/ یا غیر موجود؟ جوهر است یا عرض؟ واجب است یا ممکن؟ بلکه آلت ملاحظه ممکن[5] شده فقط.

و گاهی معقول این امکان بالذّات می‌شود، و در این صورت امکان آلت چیزی نخواهد بود، بلکه خود فی نفسه منظور و بدون ملاحظهٔ غیر معتبر خواهد بود. و حکم می‌شود به آن که عرضیست که قائم به عقل است. و ممکن است فی ذاته و وجود آن غیر ماهیّتش است پس امکان نظر به آن که امکان است هرگاه ملاحظه شود منظور وجود آن یا عدم آن، و امکان آن امکان بذاته خواهد بود، و بعد از آن که به این امور ملاحظه شود خودش امکان فقط نخواهد بود، بلکه ممکنی می‌شود که یک امکان دیگر در عقل مثل [ب ـ ۴۰] موجودات ممکنه

---

۱. ن ، الف : ـ یعنی ذهن ... است
۲. ن ، الف : ـ نسبت
۳. م : + که
۴. م : + خود
۵. الف : ـ ممکن

که ماهیّت و وجود دارند محتمل است که[1] آن نیز داشته باشد، پس از جهت آن امکان امکانی نیز خواهد بود، و همچنین ممکن است امکان امکان آن امکان نیزملاحظه شود، لیکن به اعتبار انقطاع ملاحظه عقل منقطع می‌شود. و همچنین‌است حکم جمیع اعتبارات عقلیه از وجود و شیئیّت[2] و حدوث و غیرش از ثوانی معقولات.

مصنّف ـ رحمه اللّه ـ مقدّم ملاحظه آلت را در متن ذکر نموده، و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح اصل ذات را تقدیم نموده. و در این کتاب ما نیز چون موافق شرح علاّمه تقدیم ذاتی را اهم دانستیم به این نحو ایراد شد.

قال: و حکم الذّهن علی الممکن بالامکان اعتبار عقلی، فیجب أن تعتبر مطابقته لما فی العقل؛ لأنّ الامکان عقلیّ[3].

این جواب از استدلالیست که بعضی کرده‌اند که امکان در خارج موجود است. تقریر دلیل این است که ذهن حکم می‌کند بر امکان ممکنی اگر مطابق خارج است پس حقّ است و الاّ جهل خواهد بود، و هرگاه مطابق خارج باشد امکان در خارج باید موجود باشد.

جواب آن است که: سابق گذشت که امکان امر عقلی است، و صحّت در امور عقلیّه به اعتبار مطابقه با نفس الامر است که اعمّ از امور خارجیّه است.

---

۱. ن ، الف : ـ محتمل است که

۲. م : شینت

۳. تجرید و کشف *المراد* / ۷۷ : ـ لانّ الامکان عقلی

مسألۀ چهل و سیم

در این است که حکم به حاجتِ ممکن به مؤثّر ضروری است

قال: و الحکم بحاجة الممکن ضروریّ، و خفاء التّصدیق لخفاء التّصور غیر قادح[1].

یعنی: ممکن وجود و عدمش مساوی است، و ترجیح احدهما محتاج به مرجّحی هست بالضّروره. و اگر تصدیق به این معنی خفایی داشته باشد به سبب خفای تصوّر اطراف، مفسده ندارد در ضرورت و بداهت این تصدیق، از جهت آن که خفآء تصدیق به سبب خفاء تصوّرات مکتسبه گاهی می‌شود.

قال: و المؤثّریّة اعتبار عقلی.

این کلام جواب [الف ـ ٤١] شبهه‌ای است که در این جا وارد است، و آن این است /*ب/٣١/ که: اگر ممکن محتاج باشد به مؤثّر پس مؤثّریّتِ این مؤثّر یا وصف ثبوتیست یا نه، و هر دو باطل است. پس قول به مؤثّر باطل است.

امّا بطلان اوّل به سبب آن که: اگر ثبوتی باشد موثّریت، یا نفس مؤثّر است یا نفس اثر[2] است ـ که حاصل می‌شود[3] ـ یا غیر اینها است، و اوّل و ثانی باطل است، به جهت آن که این هر دو طرف نسبتند، و مؤثریّت نسبت است،و نسبت غیر طرفین می‌باشد. و ثالث که غیر

---

١. کشف المراد / ٧٨ ٢. م : اثری

٣. ن ، الف : ـ که حاصل می‌شود

اینهاست نیز باطل است به جهت آن که مؤثّريّت اگر غير اين هر دو باشد ممكن است و محتاج به غيرى خواهد بود از اين طرفين كه مؤثّر در آن باشد، پس مؤثريّتى آن مؤثّر نیز خواهد داشت، و همچنين اين سخن برأسه گفته مى‌شود و در اين معنى[۱] مؤثّر خواهد بود، و تسلسل لازم مى‌آيد.

امّا بيان بطلان ثانى ـ كه عدم ثبوتى بودن آن است ـ: تقريرش اين است كه «مؤثّريّت» نقيض «لامؤثّريّت» است كه صحيح است حملش بر معدوم، و محمول بر معدوم غير ثابت است پس «لامؤثّريّت» غير ثابت است، پس موثّريّت ثابت است.

تقرير جواب آن است كه مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته است كه: مؤثّريّت امر اضافى عقليست كه عقل آن را اعتبار مى‌كند مثل ساير اضافات پس به عدم اعتبار عقل منقطع مى‌شود بدون لزوم تسلسل.

قال: و المؤثّر يؤثر فى الأثّر لا من حيث هو موجود و لامن حيث معدوم[۲].

اين نيز جواب سؤالى است، و تقرير سؤال اين است كه: مؤثّر يا آن است كه مؤثّر است در اثرى كه از آن حادث مى‌شود در حال وجود اثر يا در حال عدم آن، و مراد از اثر امرِ حاصلِ[۳] معلوم است، و اين هر دو قسم باطل است، پس تأثير باطل است، از جهت آن كه از اوّل لازم مى‌آيد تحصيل حاصل، و اين باطل است.

و اما بطلان ثانى كه حال عدم اثر است از جهت آن كه در حال

---

۱. ن ، الف : ـ در اين معنى
۲. كشف *المراد* / ۷۹ ن ، م : ـ يؤثر
۳. ن ، الف : ـ امر حاصل

عدم آن اثری نمی‌باشد، پس تأثیر [ب - ٤١] متحقّق نمی‌شود، به جهت آن که اگر تأثیر عین حصول اثر است از مؤثّر پس در حین عدم چون اثر نیست تأثیر نیست، و اگر عین حصول اثر نیست و غیر آن است، پس کلام در آن مثل کلام در اوّل است که گفته می‌شود که مؤثّر اگر مؤثّر در حال وجود اثر است، باطل است از جهت لزوم تحصیل حاصل، و اگر در حین عدم است پس اثری نمی‌باشد.

و در بعضی شروح در این مقام اکتفا شده به این نحو که: مؤثّر اگر در حین وجود اثر، تأثیر کند، تحصیل حاصل لازم می‌آید؛ و اگر در حین عدم تأثیر کند جمع نقیضین می‌شود.

تقریر جواب آن است /*الف/۳۲/ که: اگر اراده کرده به حال وجود اثر زمان وجود اثر، این محال نیست که اثر کند مؤثّر در اثر در زمان وجود اثر، به نحوی که علّت و معلول می‌باشند، و اگر اراده کرده مقارنت مؤثّر مَر اثر ذاتیه را که در حال عدم یا وجود معلول می‌باشد، پس این محال است.

و جواب گفته مصنّف - رحمه اللّه - بتحقیق که اثر می‌کند در ماهیّت من حیث هی، نه من حیث الوجود، و نه من حیث العدم، بلکه ممکن است گفته شود که اثر می‌کند در زمان وجود اثر، و این تحصیل حاصل محال نیست، به جهت آن که حاصل می‌شود به همین تحصیل، نه به تحصیل سابق که محال باشد.

قال: و تأثیر[1] المؤثّر في الماهيّة، و يلحقه وجوب لاحق[2].

این کلام نیز جواب از شبههٔ ثالثه است که گفته‌اند که: مؤثّر یا اثر در ماهیّت می‌کند یا در وجود یا در اتّصاف ماهیّت به وجود.

و **اوّل** محال است، از جهت آن که اگر ماهیّت به تأثیر غیر باشد لازم است عدم ماهیّت در حین عدم آن غیر، و این محال است از جهت آن که سواد سواد است، خواه غیری که مؤثّر است باشد یا نباشد. حاصل آن که ضروریت[3] ماهیّت غیر ماهیّت محال است.

و **ثانی** ـ که اثر در وجود می‌کند ـ نیز محال است، و الّا [الف ـ ٤٢] لازم می‌آید که وجود نباشد و در صورت عدم تأثیر مؤثّر و این محال است، چنانچه در ماهیّت گذشت.

و **ثالث** ـ که تأثیر در اتّصاف ماهیّت و موصوفیّت آن به وجود باشد ـ نیز محال است به دو وجه:

وجه اوّل: آن که این معنی اعتباری و عدمی است، و وجودی نیست، که اگر وجودی باشد موصوفیّت عرض خواهد بود نه جوهر و قائم به ماهیّت است؛ پس موصوفیّت دیگر نیز متحقّق می‌شود به این موصوفیت، و تسلسل لازم می‌آید، و عدمی اثر غیر و مستند به مؤثّر نمی‌تواند بود.

وجه دویم: آن که اگر تسلیم کنیم این را که مستند به مؤثّر باشد، موصوفیّت خالی نیست از سه شقّ، پس خواهد بود تأثیر مؤثّر [۱]: یا در ماهیّت آن موصوفیّت، [۲]: یا در وجودش، و این هر دو باطل شد

---

۱. ن : تأثیره

۲. کشف المراد / ۷۹ : «و تأثیره فی الماهیة».

۳. کذا

در این شرح، [٣]: یا آن که تأثیر مؤثّر در اتّصاف ماهیّت آن[١] به وجود خواهد بود. و در این صورت آنچه در اتّصاف قبل[٢] گذشت عود می‌کند. پس هر سه این شقوق باطل است.

تقریر جواب آن است که: مؤثّر ماهیّت را موجود می‌سازد و محقّق می‌کند، و لاحق می‌شود، در این صورت بر آن وجوب لاحقی که مترتب است بر این فرض، پس ماهیت[٣] محقّق می‌شود به حسب این فرض به وجود لاحق سابقی که به آن اوّلاً محقّق شده و ملحق به آن شده، نه به تحقّق دیگر که تحقّق بعد باشد جهت ماهیت[٤]، و نه آن که اصل[٥] وجود آن را محقّق می‌کند، به جهت آن که ممتنع است تحقّق وجود چیزی، یعنی وجود سواد را مثلاً سببی محقّق سازد محال است از جهت /*ب/٣٢/ امتناع تحقّق وجود، پس تأثیر مؤثّر در ماهیّت آن است به این نحو که سواد را محقّق سازد اوّلاً، نه آن که سواد[٦] را سواد سازد، اگر سواد را سواد باید نمود پس اوّل سلب شیء از نفس لازم بود و این محال است، و اگر سواد باید محقّق باشد، پس سواد اوّل باید محقّق باشد نیز و همچنین الی غیر النهایة، و این باطل است.[٧]

و هرگاه فرض شد که سواد در خارج محقّق و موجود به جعل بسیط است، پس وجوب لاحقی دیگر غیر آنچه از آن موجود شده به

---

١. ن، الف: ـ آن
٢. ن، الف: ـ قبل
٣. م: میهیت
٤. م، الف: میهیت
٥. ن، الف: ـ اصل
٦. ن: + ثانیاً سود
٧. م، الف: ـ اگر سواد را ... است.

آن ملحق نمی‌شود که مفروض شده بود، و وجودش بـه وجـوب و تأثير سابق است که فاعل موجود نموده سواد را، و از فاعل ناشی شده وجوب ایجاد و تحقّق سواد.

و در *شرح اصفهانی* [ب ـ ٤٢] واقع است که: «تقرير الجـواب: أنّ تأثير المؤثّر فی الماهيّة و تأثـيرها فـيها هـو أن يـحقّقها لاأن يـحقّق وجودها، لامتناع تحقّق الوجود و قوله تأثيره فی الماهية[1] محال، لأنّ كون السّواد سواداً لوكان بالغير لوجب أن لايكون السواد سواداً عند عدم الغير، قلنا: تأثيره فی الماهية هو أن يجعل السّواد مـحققّاً، لاان يجعل السّواد سواداً، فقد وجب[2] سواديّته بسبب الفرض وجوباً لاحقاً مرتّباً على الفرض، و مع ذلک الفرض يمتنع تأثير المـؤثّر فـيه، فـانّه يكون ايجاداً لما فرض موجود. و أمّا قـبل ذلک الفـرض فـيمكن أن يوجد المؤثّر السّواد على سبيل الوجـوب، و يكـون ذلک الوجـوب سابقاً على وجوده، و قد عرفت الفرق بينهما».

و ملاّعلی گفته: «و معنی تأثير،[3] فيها أن تـجعل مـوجودة لا أن تجعل تلک الماهية، فانّه محال غير معقول أصـلاً، اذ لامـغايرة بـين الماهية و نفسها»[4].

و فرق ميان اين دو وجوب از منطق مبيّن است، و سابق به اين در متن: «و لاتتصوّر الاوّلية لاحد الطّرفين» اين فرق گـذشت، و مـراد از تأثير مؤثّر ضمّ ماهيّت است به وجود، و مدّعا آن است که انسانيّت به

---

١. م : الميهنه　　　٢. كذا

٣. الف : تأثيرهما. م : تأثيرها

٤. شرح *التجريد* / ٦٩

جعل جاعل نیست.

و در بعضی شروح در این متن به تقریب جعل بسیط و مرکّب واقع است، اگر کسی بگوید که: حمل الانسانیّة انسانیّة ثبوت شیء از برای شیء است؛ و حمل بدون أمرین متغایرین متحقّق نمی‌شود، و حمل فرع دو امر ممتاز است؛ جواب گفته میشود که اگر مقصود از این فرع وجود در خارج و امتیاز خارجیست مسلّم نیست، و اگر مقصود امتیاز و وجود مطلق است مسلّم است، از جهت آن که محمول تصوّر می‌شود در ذهن، و حمل متحقّق می‌شود با آن به حمل صادقی از جهت آن که تا چیزی به وجهی تصوّر نشود حمل بر آن نفس آن را و غیر آن را نمی‌توان نمود، پس معنی «الانسانیّة انسانیة» این شد که نفس دوبار ملاحظه آن می‌کند در مقام تحقیق، یعنی: [الف ـ ٤٣] بعد از آن که فهم آن نمود می‌گوید که آنچه به تامّل فهمیده‌ام از معنی انسانیّت حقّ و صدق است، و همین است معنی انسانیّت. و غلط نیست.

و در شروح[1] این کتاب واقع شده که معنی تأثیر مؤثّر در ماهیّت آن است که آن ماهیّت را موجود کند، تا آن که آن را ماهیّت کند، از جهت آن که این محال و غیر معقول است؛ زیرا که مغایرت میان چیزی و نفس آن نیست تا تصوّر شود که میان اینها جعلی هست، و بوده باشد مجعولی مجعول‌الیه، و الاّ بایست شریک باری که محالست وجودش [را] مجعول نامند و این ظاهر البطلان است.[2] این

---

١. الف: شرح

٢. م، الف: ـ و الاّ بایست ... است

است معنی آنچه گفته‌اند که ماهیّات نیستند مجعول.[1] به نحوی که از شیخ ابوعلی منقول است که این مسأله از او سؤال شد، و او زردآلو می‌خورد، گفت: «الجاعل لم یجعل المشمش مشمشاً، بل جعله موجوداً».

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در *نقد محصّل* گفته است که: هرگاه فرض شود که سوادی هست،واجب است سوادیّت مذکور به سبب فرض وجوب لاحق، و در این صورت تأثیر مؤثّر در ایجاد آن ماهیّت سواد ثانیاً محال است جهت لزوم تحصیل حاصل، امّا قبل از فرض حصول این وجوب لاحق ممکن است که مؤثّر ایجاد آن ماهیّت کند به وجوب سابق قبل از این وجود لاحق.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ قریب به این نحو این متن را شرح نموده، و مغایرت ظاهر است میان وجود لاحق و سابق، و گفته است بعد از این شرح که: قائلون به ثبوت معدومات که تأثیر فاعل را در جعل ماهیّت در حین موصوفیّت به وجود دانسته‌اند نه غیر آن متعلّق ننموده‌اند این تأثیر مؤثّر [را] با[2] به موصوفیّت ماهیت به وجود، از جهت آن که آن امر اضافی است، و حاصل می‌شود بعد از اتّصاف ماهیّت به وجود، و مراد از تأثیر مؤثّر ضمّ ماهیت است به وجود، و لازم نمی‌آید محالی که مذکور نموده‌اند در این مقام.

و ملاعلی بعد از این متن گفته: «و قد سبق هذا فی المتن بعبارة اُخری، و هی قوله: و عند اعتبارهما بالنّظر الیهما ثبت ما بالغیر و قد

---

١. م : ـ این است ... مجعول.

٢. الف : ـ با

شرحنا هناک فلانعیده»[1].

قال: [ب ـ ٤٣] و عدم الممکن یستند الی عدم علّته [علی ما مرّ][2].

این جواب سؤال دیگر است. تقریرش آن است که: ممکن هرگاه[3] در وجود احتیاج به علّت دارد در طرف عدم نیز باید محتاج باشد /*الف/۳۳/ به علّت چون طرفین مساویند نسبت به آن. و این باطل است به جهت آن که مؤثّر را لابدّ اثری باید، و عدم چون نفی محض است محال است استناد آن به مؤثّر و تعدّد و امتیاز در آن نیست.

جواب آن است که: عدم ممکن نفی محض نیست[4]، و عدم علّت نفی محض نیست، بلکه کلّ از عدم معلول ممکن و عدم علّت امر عقلی است، و جایز است که معلّل شود امر عقلی به امر عقلی، پس مستند می‌شود عدم معلول به عدم علّت که هر دو این عدمها عندالعقل ممتازند.

مسألهٔ چهل و چهارم

در این که ممکن باقی محتاج است به مؤثّر

قال: و الممکن الباقی مفتقر الی العلّة لوجود علّته[5].

رفته‌اند حکما و متکلّمین به این که باقی محتاج است به مؤثّر، از برای این که علّت حاجت به مؤثّر امکان است و تا آن علّت باقیست

۱. *شرح التجرید* / ٦۹

۲. *کشف المراد* / ۸۰

۳. ن و الف : ـ هرگاه

٤. در نسخه م «است» نیز خوانده می‌شود

۵. *کشف المراد* / ۸۱ : «الی المؤثر»

معلول که احتیاج است باقی است، پس در حال بقا ممکن محتاج است به مؤثّر.

قال: و المؤثّر یفید البقاء بعد الاحداث[1].

چون حکم به احتیاج ممکن باقی نسبت به مؤثّر نمود، شروع نمود در تحقیق حال این‌که صادر از مؤثّر در حال بقا چه امر است، به جهت آن که بعد از وجود و تحقّق آن شبهه می‌شود که اگر تأثیر در وجودیست که حاصل شده، و تحصیل حاصل می‌شود و محال است؛ و اگر تأثیر در امر جدیدی است، پس مؤثّر مؤثّر در امر جدیدی خواهد بود، نه در شیء باقی که فرض افتقار آن به سبب امکان شده است.

تقریر جواب این است که: علّت در حال بقا مفید بقاء آن وجود است نه وجود اوّل را که تحصیل حاصل باشد، به این نحو باید حمل نمود احتیاج را تا آن که تأثیر در امر غیر وجود اوّل نموده باشد [الف ـ ٤٤] که مؤثّر باز در امر باقی نباشد که وجود اوّل است، بلکه مؤثّر در بقای شیء باقی باشد.

قال: و لهذا جاز استناد القدیم الی المؤثّر الموجب لو أمکن، و لایمکن استناده الی المختار[2].

این نتیجهٔ ما تقدّم است که ممکن باقی هرگاه ثابت شد احتیاجش به مؤثّر، ثابت شد جواز استناد قدیم ممکن به مؤثّر موجِب اگر ممکن

---

۱. کشف المراد / ۸۱

۲. کشف المراد / ۸۲: «فلهذا»

باشد مؤثّر موجِب؛ امّا استناد آن ممکن به مؤثّر مختار پس ممکن نیست، به جهت آن که مختار امور را به واسطه قصد و اراده می‌کند، و اراده متعلّق به امر معدوم می‌شود؛ زیرا که تحصیل حاصل محال است، و هر معدومی مجدّد است، پس حادث است نه قدیم، پس استناد /*ب/۳۳/ قدیم به مؤثّر نشد، بلکه استناد حادث شد به مؤثّر.

و لو امکن که مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ گفته بنا بر آن است که هر ممکنی حادث است نزد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ و اهل شرع[1].

و در شرح حاج محمود ـ رحمه اللّه ـ «و لا یمکن استناده الی المختار» حمل شده به معنی مختاری که فعل و ترک را به وجود[2] واجب نکند، مگر بواسطهٔ امر مرجّحی واجب شود[3] نه به نحوی که باقی شرّاح حمل نموده‌اند، و گفته است باز[4] که ظاهر کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که: «و لا یمکن» گفته است، آن است که معطوف باشد بر «جاز» و ایراد نموده که حمل شرّاح مخالف واقع است از جهت آن که تقدّم علّت بر معلول به تقدّم ذاتی است، به نحوی که منافی معیت زمانی نیست، همچنین تقدّم قصد علیت علةٌ[5] به تقدّم ذاتی منافی معیّت زمانی نیست، و نیز کلام ایشان را گفته مخالف مذهب مصنّف ـ رحمه اللّه ـ است که در شرح *اشارات* گفته اثر مختار جایز است که قدیم باشد، لیکن این کلام متن متّصل که نفی قدیم سوی اللّه ـ تعالی ـ نموده، نهایت تنافی دارد.

۱. الف: شرح
۲. م، الف: ـ به وجود
۳. م، الف: ـ مگر به واسطهٔ امر مرجحی واجب شود
۴. م، الف: ـ باز
۵. م، الف: ـ علة

مسأله چهل و پنجم
در نفی قدیم غیرواجب الوجود است

قال: و لاقدیم سوی اللّه تعالی لما یأتی[1].

در این مسأله بتحقیق مخالفت کرده‌اند جماعت کثیری. امّا فلاسفه پس ظاهر است که ایشان به قدم عالم رفته‌اند.

و امّا مسلمون، پس اشاعره اثبات ذات خدای تعالی و صفاتش در ازل مثل قدرت و علم [ب ـ ٤٤] و حیات و وجود و بقا و غیر اینها از صفات به نحوی که خواهد آمد، نموده‌اند.

و ابوهاشم اثبات احوال خمسه نموده، پس بدرستی که تعلیل کرده است قادریّت و عالمیّت و حیّیت و موجودیّت را به حالت خامسه که الهیّت باشد.

و حرنانیون اثبات پنج قدیم نموده‌اند، دوتای از آن حیّ فاعلند که باری باشد و نفس. و مراد نفس انسانیه و سماویه‌اند که منشأ حیاتند؛ و واحدی منفعل غیر حیّ است که هیولی است، و دو تا غیر حیّ و غیر فاعل و لامنفعلند که دهر و خلأ است. امّا قدم خدای تعالی ظاهر است، و قدم نفس و هیولی از برای استحالهٔ ترکّبشان از مادّه است، و کلّ حادث مرکّبند، امّا زمان از جهت استحاله تسلسل که لازم است اگر قدیم نباشد امّا خلأ پس رفعش غیر معقول است. و ابن زکریا[2] رازی این مذهب را اختیار نموده، و تصنیف کتابی نموده

---

۱. کشف المراد / ۸۲

۲. م: ذکریا

موصوف به *قول به قدمای خمسه*.

و کلّ این مذاهب باطل است به واسطهٔ آن که کلّ ما سوی اللّه تعالی ممکن است، /*الف/۳٤/ و کلّ ممکن حادث است، چنانچه خواهد آمد.

مسأله چهل و ششم
در عدم وجوب مادّه و مدّت از برای حادث است

قال: و لایفتقر الحادث الی المدّة و المادّة، و الاّ لزم التّسلسل[1].

رفته‌اند فلاسفه به این‌که حادثی مسبوق به مادّه و مدّت است، از جهت آن که هر حادثی ممکن است و امکان آن سابق بر آن است، و امکان عرضی است، لابدّ است از محلّی از جهت آن که معنی ثبوتی است، و محلّش نیز باید ثبوتی باشد، و آن مادّه است و اما افتقار به مدّت از جهت آن که هر حادثی را پیش از آن عدمی هست، سابق که با آن عدم سابق جمع نمی‌شود وجود متأخّر پس سبق زمانی خواهد بود، و استدعای زمان می‌کند که مدّت است، پس مسبوق شد هر حادث به مادّه و مدّت.

و این دو دلیل که در باب مادّه و مدّت در ضمن امکان و حادث و عدمش مذکور شد باطل است، از جهت آن که لازم می‌آید از این هر دو تسلسل به واسطهٔ آن که مادّه ممکن است و محلّ آن [الف ـ ٤٥] امکان غیر آن مادّه خواهد بود، پس از برای آن مادّه مادّه دیگر خواهد

---

۱. *کشف المراد* / ۸۳

بود، با وجود آن که ما گفتیم سابق که امکان عدمیست که اگر ثبوتی باشد ممکن خواهد بود، و از برای آن امکانی نیز خواهد بود، و تسلسل می‌شود، و زمان مقدّم است اجزایش بعضی به بعضی به این نحو تقدّمی که سابق و لاحق با هم جمع نمی‌شوند؛ پس از برای زمان نیز زمانی خواهد بود و این خلاف فرض است.

و جواب گفته‌اند از اوّل که: لزوم سلسلهٔ تسلسل بود، به این نحو که امکان دو نحو است:

یکی: مقابل وجوب و امتناع، و اتّصاف ماهیّت به این لازم نیست که قبلش مادّه باشد.

و نحو دیگر: استعداد است از برای امور که بعد از تحقق آنچه مستعدّ آن است آن استعداد باقی نمی‌ماند، و این عرضیست موجود از انواع جنس کیف، و محتاج است پیش از خروج از قوّه به فعل به مادّه که محلّ آن باشد.

و این که گفته‌اند که هر ممکنی و حادثی امکانی دارد امکان به معنی اوّل است که امکان ذاتیست نه امکان استعدادی، به جهت آن که عقول و نفوس. غیر این امکان استعدادی را دارند و مادّه‌اند.

و از ثانی ـ که هر زمانی زمانی می‌خواهد ـ جواب گفته‌اند که قبلیّت و بعدیّت ملحق زمان بالذّات می‌شود و محتاج به زمان دیگر نیست.

جواب از این دو جواب گفته شده که اوّل باطل است، به جهت آن که امکان به این هر دو معنی عرض و حادث است، و موقوف است بر استعداد مادّه از برای آن، و استعداد آن استعداد نیز این حکم دارد، و

عود می‌کند بحث تسلسل، /*ب/۳٤/ و در ثانی نیز همچنین عود می‌کند بحث از برای آن که اجزاء زمان اگر بالذّات مقدّم و مؤخّر باشند مختلف الحقیقة خواهند بود، پس زمان مرکّب از آنات خواهد بود، و این نزد شما باطل است[1].

مسألهٔ چهل و هفتم

در این است که قدیم را عدم جایز نیست

قال: و القدیم لایجوز علیه العدم لوجوبه بالذّات، أو لاستناده الیه[2]. [ب ـ ٤٥]

قدیم یعنی موجودی که سابق بر آن عدم نمی‌باشد به سبق زمان جایز نیست‌بر آن عدم، به جهت آن که یا واجب بالذات است یا نه، و واجب بالذّات را عدم ممتنع است، و الاّ قلب لازم می‌آید از وجوب و امکان و ثانی را که غیر واجب بالذّات است جایز نیست که مستند شود به مختار، از جهت آن که اثر مختار حادثی می‌باشد که معدوم بود از برای امتناع توجّه قصد ایجاد بر موجود، پس واجب است استناد آن قدیم به موجب، و این موجب اگر واجب است پس محال است عدمش، ایضاً عدم آنچه به آن مستند باشد. و اگر آن موجب ممکن است پس لابدّ است که منتهی شود به واجب بالذّات از برای استحاله دور و تسلسل. پس واجب است از دوام وجوب واجب دوام وجوب آنچه به آن مستند است به ایجاب.

---

۱. م : ـ است

۲. *کشف المراد* / ۸٤

فصل ثانی

در بیان ماهیّت و لواحق آن است، مثل وحدت و کثرت

قال: الفصل الثّانی فی الماهیّة و لواحقها: و هی مشتقة عمّا هو، و هو ما یجاب به عن السّؤال بما هو، و تطلق غالباً علی الأمر المعقول و الذّات و الحقیقة علیها مع اعتبار الوجود، و الکلّ من ثوانی المعقولات[1].

یعنی لفظ ماهیّت مشتق است از «ما هو»، امّا باضافه«ما هو» به یاء نسبت، و قلب واو ساکنهٔ مجتمعه با یاء در یک کلمه به یاء، و ادغام أحد یائین[2] به دیگری، و ابدال حرکت ماقبل به کسره، و ادخال تاء مشعرهٔ به نقل اصطلاحاً از معنی اصلی،که آلت استفهام و سؤال از آن حقیقت است به معنی دیگر که اصل حقیقت و ماهیّت است که تعبیر از آن به«ما به الشیء هو هو» می‌شود، پس اصلش«ما هو» بود، یعنی: ایّ شیء حقیقةً؟» و الحال نقل شده به معنی‌ای که چیزی بـه آن آن چیز می‌باشد. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّـه ـ کـه گـفته: «مایجاب به عن السّوال بما هو».

و اطلاق می‌شود این ماهیّت غالباً بر امر تعقّل /*الف/۳۵/ کرده شده. و ذات و حقیقت بر ماهیّت اطلاق می‌شود، هرگاه اعتبار وجود

۱.کشف المراد / ۸۵ : «الامر المتعقل»

۲. یعنی: یکی از دو یاء

خارجی - یعنی افراد - در آن بکنند [الف - ٤٦] که لفظ«و الذّات» در کلام مصنّف - رحمه اللّه - عطف بر«غالباً» باشد. و کلّ از ماهیّت و ذات و حقیقت از ثوانی معقولاتند به سبب اعتبار وجود ذهنی در اینها، چنانچه حیوان ناطق را اگر که کسی تصوّر می‌کند عارض او می‌یابد که حقیقت و ذات شده، پس این معانی بعد از تعقّل معنی اوّل متعقل می‌شود، و گاهی این الفاظ ثلاثه استعمال می‌شوند بدون فرق در اینها، بلکه به معنی واحدند.

قال: و حقیقة کلّ شیء واحدة مغایرة لما یعرض لها من الاعتبارات، و الاّ لم تصدق[1] علی ما ینافیها[2].

هر چیزی از برای آن حقیقتی هست که آن چیز به سبب آن حقیقت آن چیز هست، از جهت آن که انسانیّت از جهت انسانیّت صرفه ماهیتی است[3] خاصّه که مغایر است با جمیع آنچه عارض می‌شود به آن از اعتباراتی که از حیثیّت انسانیّت داخل مفهوم آن نیستند از وجود و عدم و وحدت و کثرت و کلیّت و جزئیّت، و الاّ صادق نمی‌آمد انسانیّت به آنچه منافی وحدت باشد، مثلاً انسان به جمعی صادق نمی‌آمد، و بر معدوم از انسان صادق نمی‌آمد اگر وجود داخل می‌بود؛ پس این حقیقت مغایر این اعتبارات است، و قابل اینهاست از قبیل قبول مادّه مر صور مختلفه و اعراض متضادّه را.

۱. نسخه‌ها : یصدق
۲. کشف المراد / ۸۵
۳. نسخه‌ها : ماهیت ایست

قال: و تکون الماهیّة مع کلّ عارض مقابلة لها مع ضدّه[۱].

یعنی ماهیّت با[۲] هر عارضی مقابله دارد با همان ماهیّت، هرگاه با عارض ضدّ آن باشد، مثلاً ماهیّت انسان به اعتبار وحدت ضدّ است با ماهیّت انسان به اعتبار کثرت.

قال: و هی من حیث هی لیست الاّ هی، و لو سُئل بطرفی النّقیض فالجواب السّلب لکلّ شیء قبل الحیثیّة لابعدها[۳].

یعنی ماهیّت مثل انسانیّت از آن حیثیّت که انسانیّت، انسانیّت است، نیست مگر انسانیّت، این است معنی قول ایشان که گفته‌اند که«ماهیّة من حیث هی هی لیست الاّ هی» و جمیع آنچه عارض ماهیّت می‌شود از اعتبارات مغایر آن است، مثل وحدت و کثرت به نحوی که سابق گذشت.

هرگاه این را دانستی [ب ـ ٤٦] پس اگر سؤال کنیم از انسان، و بگوییم آیا انسان الف است یا الف نیست؟ جواب دائماً سلب است، یعنی «من حیث هی» هیچ چیز نیست ماهیّت آن، مگر«هی»، بنابر آن که او سلب بحث /*ب/۳۵/ قبل از اعتبار حیثیّتی از حیثیّات خارجیّه از ماهیّت می‌باشد.[٤] و این معنی به غیر این نیست که این حیثیّات داخل مفهوم ماهیّت نیستند، هرچند خالی از احدهما نخواهند بود از جهت آن که رفع نقیضین محال است.

---

۱. کشف *المراد* / ٨٦ ۲. کذا

۳. کشف *المراد* / ٨٦

٤. کشف *المراد* کان الجواب دائماً بالسلب علی أن یکون قبل فی حیث لا بعد فی حیث

اگر کسی گوید که: ماهیّت انسانیّت زید صاحب انسانیّت عمرو است از جهت ماهیّت، لازم نمی‌آید وحدت این هر دو ماهیّت از جهت آن که کونها من حیث هی اسقاط جمیع اعتبارات نموده است از آن، پس قید وحدت نیز باطل است.

مسألهٔ ثانیه
در اقسام کلّی است

قال: فقد تؤخذ الماهیة محذوفاً عنها ماعداها بحیث لو انضمّ الیها شیء لکان زائداً، و لایکون مقولاً علی ذلک المجموع و هو الماهیّة بشرط لاشیء، و لاتوجد الاّ فی الاذهان[1].

ماهیّت مثل حیوان گاهی محذوف می‌شود از آن[2] ماعدایش بالکلّیه، به حیثیّتی که اگر منضمّ شود به آن چیزی خواهد بود آن چیز زاید بر آن ماهیّت، و نخواهد بود آن ماهیّت صادق بر آن مجموع، و آن ماهیّت بشرط لاشیء است، و چون امر زایدی به آن منضمّ شد ماهیّت به شرط شیء می‌شود، پس ماهیّت بشرط لاشیء بر آن صادق نمی‌آید، و این یافت نمی‌شود مگر در اذهان، نه در خارج، از برای این که هر موجود مشخّص است، پس مجرّد از اعتبارات نیست.

قال: و قد تؤخذ لابشرط شیء هو کلّی طبیعی موجود فی الخارج، و هو جزء من الاشخاص، و صادق علی المجموع الحاصل منه و ممّا

---

۱. کشف المراد / ۸٦ : «لاتکون مقولة»

۲. ن : او

يضاف اليه[1].

این اعتبار دیگریست از برای ماهیّت معقوله، و آن این است که اخذ می‌شود ماهیّت من حیث هی هی نه به اعتبار تجرّد، و نه به اعتبار عدمش، همچنین که اخذ می‌شود حیوان من حیث هو هو نه به اعتبار تجرّد از اعتبارات، بلکه با تجویز مقارنت با غیر از چیز [الف ـ ٤٧] چندی که داخل در حقیقت آن باشد، و این حیوان لابشرط شیء است ، و این کلّی طبیعیست از آن جهت که نفس طبایع اشیا و حقایق آنها است، و به این اعتبار کلّی موجود در خارج است.

پس بدرستی که حیوان مقیّد موجود در خارج است، و هر موجود در خارج اجزایش موجود در خارج است، /*الف/٣٦/ پس حیوان مثلاً من حیث هو هو که جزء این حیوان مقیّد است موجود در خارج است. و صادق می‌آید حیوان بر مجموع حاصل از آن، و از آنچه مضاف به آن می‌شود، پس کلّی طبیعی طبیعتیست که هرگاه حاصل شود در عقل عارض می‌شود از برای آن کلّی بودن، نه این که کلّی عارض می‌شود در خارج، و چیزی به اعتباری جزئی و به اعتبار دیگر کلّی می‌تواند شد.

قال: و الكليّة العارضة للماهيّة يقال لها كلّى منطقى، و المركبّ عقلى، و هما ذهنيان. فهذه اعتبارات ثلاث ينبغى تحصيلها فى كلّ ماهيّة معقولة[2].

این دو اعتبار دیگر است از برای کلّی، یکی کلّیت است که عارض

---

١. كشف المراد / ٨٧

٢. كشف المراد / ٨٧

می‌شود مر ماهیّت را، و این عارض کلّی منطقیست از جهت آن که منطقی بحث از آن می‌کند. دویم عقلی است، و آن مرکّب از ماهیّت است و از کلیّت عارضه آن، و این اعتبار مغایر دوتای اوّل است که طبیعی و منطقی باشد. و طبیعی سابق مذکور شد.

و این دو تا کلّی که در این جا مذکور شد عقلیان‌اند که وجودی در خارج ندارند. امّا منطقی از جهت آن که تحقّقی نیست از برای آن مگر آن که در ذهن عارض باشد؛ زیرا که کلّیت از معقولات ثانیه است که معروض آن در ذهن می‌باشد، و هر چه معروض آن امر ذهنیست البته آن نیز امر ذهنی است، چه موجود در خارج شخصیست و هر شخصی کلّی نیست، و همچنین کلّی عقلی. پس سه اعتبار شد در کلّی، یکی: کلّی طبیعی که نفس ماهیّت است؛ ثانی: کلّی منطقی که عارض است؛ و ثالث: عقلی که مرکّب از هر دو است.

مسألۀ ثالثه

در[1] انقسام ماهیّت است به بسیط و مرکّب

قال: و ضرورة الماهیّة منها بسیط، و هو ما لاجزء له، و منها مرکّب و هو ماله جزء، و هما موجودان[2].

ماهیّت یا از برای آن جزئیست که متقوّم است ماهیّت از آن جزء و از غیرش، یا نیست؛ همچنین اوّل مرکّب است، مثل انسان که متقوّم است از حیوان ناطق؛ و ثانی بسیط است مثل جوهری که جزء از برای

---

۱. [ب ـ ۴۷]

۲. کشف المراد / ۸۸

آن نیست و این دو قسم موجودند به جهت آن که مرکّب موجود است، مثل انسان و حیوان، و وجود مرکّب مستلزم وجود بسیط است بالضّروره، از جهت آن که /*ب/۳٦/ تا واحد نباشد اثنان متحقّق نمی‌شود. و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود مرکّب را مقدّم از بسیط بر عکس متن نقل نموده، هر چند بسیط به اعتبار متن و حقیقت بایست مقدّم باشد، و در این شرح به متابعت علاّمه این نحو ایراد شد.

قال: و وصفاهما اعتباریان متنافیان، و قد یتضایفان، فیتعاکسان فی العموم و الخصوص مع اعتبارهما بما مضی[1].

یعنی: وصف بساطت و ترکیب دو اعتباریند متنافیان در عقل که عارض ماهیّت می‌شوند، پس هر دو از ثوانی معقولاتند، از جهت آن که در خارج انسان و حیوان می‌باشند نه آن که بسیط و مرکّبی باشند. و اگر در خارج می‌بودند این دو وصف باز[2] بسیط و مرکّب بودند، پس تسلسل لازم می‌آمد به جهت آن که بساطت که در امر بسیط هست[3] آن بساطت یا بسیط خواهد بود یا مرکّب، و همچنین بسیط بسیط یا بسیط است یا مرکّب[4] الی غیر النهایه؛ زیرا که امر بساطت اگر در خارج باشد، پس آن معنی بساطت معلوم است یا بساطت دارد یا ترکیب، پس متّصف به بسیط بودن و مرکّب بودن الی غیر النّهایة

---

۱. کشف المراد / ۸۸
۲. م، الف: ـ باز
۳. م، الف: ـ بساطت که در امر بسیط هست
٤. م، الف: ـ یا بسیط است یا مرکب

خواهد[1] بود. به جهت آن که این معنی همیشه متحقّق است، پس اگر در خارج باشد تسلسل می‌شود به سبب خارجی بودن این معنی.[2]

و بسیط و مرکّب گاهی اخذ می‌شوند متضایف نسبت به دیگری مثل آن که حیوان بسیط است، نسبت به انسان، به جهت آن که جز انسان است، پس انسان مرکّب از آن و شیء دیگر است. و هرگاه به این نحو متضایفان اینها را ملاحظه کنند متعاکسان در عموم و خصوص خواهند شد.

یعنی هرگاه بسیط اضافی را [الف ـ ٤٨] نسبت به بسیط حقیقی ملاحظه نمایند، خواهد بود بسیط اضافی اعمّ از بسیط حقیقی، به جهت آن که بسیط حقیقی را صادق می‌آید که بسیط اضافیست نسبت به مرکّب، و نیست هر بسیط اضافی به بسیط حقیقی، و هرگاه این اعتبار کرده شود مرکّب اضافی به مرکّب حقیقی نیز متعاکس در عموم و خصوص می‌شوند، به جهت آن که هر مرکّب اضافی مرکّب حقیقی هست بدون عکس، از جهت آن که جایز است در مرکّب حقیقی که اعتبار اضافه به جزئش را کسی ملاحظه ننماید. پس مرکّب حقیقی اعمّ شد از مرکّب اضافی.

قال: و کما تتحقّق الحاجة فی المرکّب، فکذا فی البسیط[3].

یعنی احتیاج به علّت به نحوی که عارض مرکّب می‌شود عارض بسیط می‌شود، از جهت آن که هر بسیط واحدی ممکن محتاج است

---

۱. م، الف: خواهست

۲. م، الف: ـ بجهت آن ... معنی

۳. کشف المراد / ۸۹

به سبب و علّتی. /*الف/۳۷/ و بعضی از متأخّرین گفته‌اند که بسیط محتاج نیست به فاعل، به جهت آن که[1] امکان به هم نمی‌رساند؛ زیرا که در بسیط امکان امر نسبیست و تا دو چیز نباشد متحقّق نمی‌شود نسبت و در بسیط دو امر نیست[2] که محتاج شود به مؤثّر[3].

جواب آن است که امکان امر عقلی است، و عارض عقلیین می‌شود[4] که ماهیّت و وجود است. پس لازم نمی‌آید از عروض امکان در بسیط اثنینیت در ذات بسیط، از جهت آن که امکان عارض بسیط شده قیاس به وجودش، و وجود خارج از حقیقت آن است، پس بسیط اثنین در این صورت نمی‌شود، لیکن ماهیّت بسیطه و وجود چون دو تااند امکان در بین متحقّق می‌شود.

قال: و هما قد يقوّمان بأنفسهما و قد يفتقران الى المحلّ[5].

هر واحد از بسیط و مرکّب گاهی قائم به نفس است؛ یعنی محتاج نیست در تقوّم خود به محلّی که قائم به آن باشد، و گاهی محتاج است به همچو محلّی بسیط قائم به نفس ـ نحو واجب الوجود ـ و بسیط قائم به غیر ـ مثل: نقطه ـ و مرکّب قائم به نفس ـ مثل جسم ـ و مرکّب قائم به محلّ ـ مثل[6] سواد ـ است، به این نحو در شرح ملاّعلی[7] ایراد شده امثلهٔ این امور.

---

۱. ن : + امکان
۲. م ، الف : ـ و در بسیط دو امر نیست
۳. م : مؤاثر
٤. ن : می‌شوند
۵. کشف *المراد* / ۸۹
٦. ن: – محل مثل
۷. شرح *التجرید* / ۸۲

قال: و المركّب انّما يتركّب عمّا يتقدّمه وجوداً و عدماً [ب ـ ٤٨] بالقياس الى الذّهن و الخارج، و هو علّة الغناء عن السّبب، فباعتبار الذّهن بيّنٌ، و باعتبار الخارج غنى، فتحصل[1] خواصّ ثلاثة، واحدة متعاكسة، و اثنتان أعمّ[2].

مركّب چيزيست كه ماهيّت آن محصّل مى‌شود از چند امور، يعنى از اجزائى كه مقدّم بر مركّبند، و هريک علّت ناقصه‌اند از براى تقوّم آن مركّب. و عدم هريک علّت عدم اين مجموعند، و اين اجزا مقدّمند از مركّب در وجود خارجى، اگر تركيب خارجى باشد، و در وجود ذهنى اگر تركيب ذهنى باشد. و همچنين عدم هريک از مركّب خارجى و ذهنى مسبوق به عدم اجزاء ذهنيّه و خارجيّه‌اند، يعنى عدم اجزا مقدّم به عدم كلّ است، و هرگاه در مادّه محقّق شده باشد كلّ، محقق شده خواهد بود جزء؛ پس محال است نزد تحقّق كلّى احتياج آن به سبب جديدى كه آن را محقّق سازد، از براى امتناع تحصيل حاصل.

و هرگاه اعتبار كنيم اين تقدّم را نسبت به امور ذهنيّه بيّن است از جهت آن كه علم به ثبوت كلّى كه موقوف بر ثبوت علّتش است متضمّن علم به ثبوت علّت اجزائش خواهد بود، و غنا در اين علم از غير در اين صورت بيّن است جهت علّت ثبوت اصل جزء /*ب/۳۷/ و اگر اعتبار در اجزاء خارجيّه كنيم غنيست با ثبوت علّت كلّ از سبب ديگر، يعنى سبب هر جزء اجزا از جهت آن كه محتاج نيست از براى

۱. نخ : + للجزء

۲. كشف المراد / ۹۰

اجزا بعد از علّت کلّ به سبب دیگر خارج از آن.

و در بعضی شروح واقع است که اگر اعتبار شود جزء خارجی، پس جزء غنی از سبب آن را می‌نامند نسبت به کلّ. و اگر اعتبار شود جزء در جزء ذهنی آن را جزء بیّن‌الثّبوت می‌گویند جهت کلّ.

و از برای جزء سه خواصّ است:

اول: آن که مقدّم است بر کلّ.

ثانی: استغناء آن جزء است[1] از سبب جدیدی غیر آن که محقّق می‌سازد آن کلّ را.

و خاصّیت اولی از خاصیت ثانیه است به جهت آن که هر مقدّم از این جزء بر چیزی که کلّ است مستغنی از سبب جدید هست جهت ترکیب[2]، و نیست [الف ـ ٤٩] هر مستغنی از سبب جدیدی واجب تقدّمش از جهت آن که خاصیّت اولی حصول آن است در حالی که موصوف به تقدّم است بدون حصول سبب جدیدی نیز، پس آن اخصّ شد، و خاصیّت ثانیه حصولش بدون سبب جدید است لیکن اعمّ است از آن که موصوف به تقدّم باشد یا نه، و مطللق اعمّ از مقید است.

ثالث: امتناع رفع جزء است از مرکّبی که اجزاء آن ذاتی آنند. و خاصیّت اولی در اجزاء ذاتی متعاکس است، از جهت آن که هر جزء ذاتی مقدّم بر کلّ است و هر مقدّم بالذّات از آن[3] بر کلّ جزء است. و شارح اصفهانی این تعاکس راگفته: «ای کلّ جزء مقدّم علی الکلّ و کلّ

---

١. م ، الف : ـ جزء است

٢. م ، الف : ـ اجزاء

٣. ن : ـ از آن

ما هو مقدّم علی الکلّ فهو جزء».

گفته نشود که علّت فاعله مقدّم است بر مرکّب، و نیست جزء آن از برای این که گفته می‌شود که مراد به تقدّم به نحوی که تقوّم[۱] کلّ است به آن جزء، نه از آن نحوی[۲] که فاعل است، و ممکن است که معدّ نیز بیرون رود، و دو تای خاصیّت آخر هر دو اضافیند، یعنی اضافهٔ به غیر اجزا، و لوازم قریبه است از جهت آن که بر لوازم قریبه صادق می‌آید این دو خاصیّت، با وجود آن که اجزا نیستند، پس این دو خاصیّت اعمند از جزء، به خلاف خاصیّت اوّلی که مساویست با جزء.

مسألهٔ رابعه

در احکام جزء است

قال: و لابدّ من حاجة ما لبعض الاجزاء الی البعض؛ و لایمکن شمولها باعتبار واحد.[۳]

مرکّبی که از برای آن وحدت متحقّق می‌شود مرکّب از هر جزء یا زیاده است و[۴] لابدّ است از نحو احتیاجی مر بعضی اجزاء آن را به بعضی، و الاّ ماهیّت مرکّبهٔ واحده از برای آن حاصل نمی‌شود، مثل انسان اگر حجری در جنب آن گذاشته شود یا او در فوق حجری باشد[۵] ماهیّت واحده حاصل نمی‌شود، و ممکن نیست که هر واحد از

---

۱. ن : نحو تقوّم

۲. م ، الف : ـ نحوی

۳. کشف المراد / ۹۱

۴. م ، الف : ـ مرکب از ... و

۵. م ، الف : ـ یا او در فوق حجری باشد

اجزا محتاج به هر واحد از اجزاء دیگر باشند از آن حیثیّت که محتاج الیه‌اند، یعنی از آن حیثیّت که آن محتاج به این بود از همان حیثیّت این نیز محتاج به آن باشد و الاّ دور لازم می‌آید. و به این اشاره کرده که فرمود: «و لا یمکن /*الف/۳۸/ شمولها باعتبار [ب ـ ٤۹] واحد».

پس باید بعضی محتاج به باقی باشند بدون عکس مثل هیئت اجتماعیّه که متحقّق است[1] از برای عشره و ادویه معجون، که هیئت اجتماعیّه عشر محتاج است به عشره و حصول معجون به ادویه بدون عکس لیکن ممکن است که هریک محتاج به هم باشند از دو حیثیّت، مثل مادّه و صورت از برای جسم که مادّه محتاج است در وجود به صورت، و صورت محتاج است در تشخّص به مادّه به سبب آن که مادّه قابل تشخّص به صورت است.

قال: و هي قد تتميّز فی الخارج و قد تتميّز فی الذّهن[2].

اجزاء ماهیّت لابدّ است که ممتاز باشند، و این تمایز گاهی خارجی می‌باشد، مثل امتیاز نفس و بدن از برای انسان، و گاهی ذهنی می‌باشد، مثل امتیاز جنس سواد از فصلش که اگر این امتیاز ذهنی نباشد و خارجی باشد پس خالی نیست یا آن است که هر واحد از این هر دو محسوسند یا نه.

اوّل باطل است از جهت آن که اگر فصل سواد که قابض بصر است مثل سواد است، در حقیقت محال است که مقوّم باشد از جهت عدم

---

۱. م، الف: ـ که متحقّق است

۲. کشف *المراد* / ۹۱

اولویّت در این معنی، و لزوم بودن شیء واحد در حقیقت مقوّم نفس خود، و اگر مخالف سواد است و مثل سواد نیست پس در این صورت که مضاف و ملحق می‌شود فصل به جنس، اگر حادث نکند هیئت دیگر را و هیئت دیگر حاصل نشود، پس می‌باشد محسوس لونیّت مطلقه، پس سوادیّت محسوسه مفروضه لونیّت مطلقه خواهد بود، نه سوادیّت منوّعه، و این خلاف فرض است.

و اگر حادث می‌شود از فصل هیئت اخری، پس نخواهد بود احساس به محسوس واحد، بلکه به محسوسین خواهد بود، و این نیز خلاف فرض سوادیّت محسوسه واحده است.

و ثانی قسمین آن ـ که محسوس نباشد هر واحد ـ نیز باطل است، از جهت آن که اگر حاصل نشود از [الف ـ ۵۰] اجتماع اینها هیئت دیگر خواهد بود سواد غیر محسوس، و اگر حاصل حادث شود این هیئت خواهد بود حادث سواد، و آن معلول این جزء است، و خارج است از هر دو، از جهت آن که معلول غیر علّت است، پس می‌باشد ترکیب در قابل سواد و فاعل آن، یعنی این دو جزء که سواد به این هر دو قائم است و علّتند، و از اینها سواد حاصل است نه در سواد که مقبول و مفعول است، و فرض شد که امر واحد است آن، و ما جنس و فصل آن را فرض نموده بودیم نه سواد واحد، و شکّ نیست که این خلاف فرض است، پس در ذهن جزء این ممتازند. این بود حاصل کلام علاّمه، رحمه اللّه.

و این معنی را به این طریق بعضی در این مقام گفته‌اند /*ب/۳۸/ که اگر کلّ واحد از جنس و فصل ممتاز باشند در خارج البته در

خارج[1] محسوسند لازم می‌آید که احساس به سواد احساس به محسوسین باشد، و اگر احدهما محسوس باشد چون محسوس سواد است، پس لازم می‌آید احدهما داخل در طبیعت دیگری و نفس آن باشد، و این محال است که دو امر ممتاز در حقیقت و در وجود داخل در نفس دیگری باشد با لزوم امتیاز خارجی بینهما و تعدّد در وجود[2]. مثل آن که حیوان و ناطق جمع در انسان شده باشند، و محسوس نباشند[3] مگر احدی، پس احدهما داخل طبیعت و نفس دیگری خواهد بود.

و اگر نباشد واحد اینها محسوس حین اجتماع اینها، پس اگر حادث نباشد هیئت محسوسه نخواهد بود در اسود مثلاً که مرکّب از جنس و فصل است[4] سواد محسوس، و اگر حادث باشد پس این هیئت معلوله از اجتماع جنس و فصل است حصولش، و خارج از هر دو و عارض در هر دو است، پس ترکیب در سواد محسوس نیست، بلکه در فاعل و قابل که[5] محلّ سوادند خواهد بود، و فرض شده بود که در این سواد ترکیب باشد، پس امتیاز خارجی غلط است.

و شارح اصفهانی گفته است که در این نظر است از جهت آن که مسلّم نداریم که هرگاه حادث شود هیئت محسوسه لازم آید که امری عارض این هر دو باشد، بلکه ممکن است که هیئت حاصله [ب ـ ۵۰]

---

۱. م ، الف : ـ ممتاز باشند ... خارج
۲. م ، الف : ـ که دو امر ... وجود
۳. ن : نباشد
۴. م ، الف : ـ در اسود ... است
۵. ن : + کلّ جنس و فصل

مجموع جنس و فصل محسوس باشند، پس امری عارض این هر دو نخواهد بود، بلکه آن مرئی اصل[1] مجموع جنس و فصل است، و رؤیت مقوّم و متحصّل به این هر دو است و از ترکیب آن امور است[2] و حقّ آن است که جنس و فصل ممتاز به وجود ذهنیند و لهذا محمول به هم می‌شوند.

قال: و اذا اعتُبر عروضُ العموم و مضایفه فقد تتباین و قد تتداخل[3].

یعنی: اجزاء ماهیّت به اعتبار عروض عموم و مضایفش اعنی خصوص منقسم می‌شود به متداخله و متباینه، از جهت آن که اجزاء ماهیّت یا آن است که بعضی اعمّ از بعضیند، پس این را متداخله می‌گویند، و الاّ آن را متباینه می‌گویند.

و متداخله:

[اول]: یا آن است که اعمّ است مطلقاً؛

[دوم]: یا اعمّ من وجه است.

قسم اوّل که اعمّ مطلق است [۱]: یا متقوّم و متحصّل است به خاصّ و جاری مجرای موصوف است، و خاصّ به منزلهٔ صفت است

[۲]: یا برعکس است.

اوّل که متقوّم به خاصّ باشد، پس:

[الف]: یا عامّ جنس است و خاصّ فصل است، مثل حیوان؛

[ب]: یا از نحو جنس و فصل نیستند، بلکه مثل موجود است ـ که

---

۱. م: + به

۲. م، الف: ـ و از ترکیب ... است

۳. *کشف المراد* / ۹۲

محمول به مقولات عشره می‌شود که متقوّم و متحصّل به این ماهیّات عشره است ـ و عارض اینها می‌شود؛

[ج]: یا آن که خاصّ متقوّم است به عامّ، /*الف/۳۹/ و عامّ باعث تحصّل خاصّ و تقوّم آن[1] است که عکس اوّل باشد، مثل نوع اخیر که مقیّد است به عوارض مفارقه، مثل: انسان مقیّد به ضاحک و کاتب و غیر آن از اعراض مفارقه که انسان که نوع اخیر است باعث تقوّم و تحصّل این امور است، و انسان اعمّ است از جهت آن که این امور چون از اعراض مفارقه‌اند انسان بدون ضحک متحقّق می‌شود، و ضحک بدون انسان متحقّق نمی‌شود.

و قسم ثانی از متداخله که اعمّ من وجه است مثل ماهیّت مرکبّه از حیوان و ابیض است. و امّا اجزاء متباینه ماهیّات که اعمّ نباشند با ترکّب [۱]: یا آن است که آن مرکّب مرکب است از چیزی و واحد از عللش. [۲]: یا از آن و معلولاتش [۳]: یا غیر این هر دو. [الف ـ ۵۱]

امّا قسم اوّل [الف]: یا با علّت فاعلی است، مثل: عطا که فایده‌ای است مقرونه به فاعل، [ب]: و یا با علّت مادیّه است، مثل افطس[2] که صاحب تقعیر[3] اَنف است. [ج]: یا با علّت صوریّه است مثل افطس نیز اگر اسم انفی کنند که در آن تقعیر است. [د]: یا با علّت غائیه است، مثل خاتم که اسم حلقه است که مقرون است به آنچه غایت از برای آن است که تحمّل اصبع است، و با ملاحظه‌اش در این حال خاتم است.

---

۱. م، الف: ـ آن

۲. افطس: به مردی گویند که استخوان بینی وی فرو رفته و نوک بینیش پهن باشد.

۳. م: تصغیر

و امّا ثانی که مرکّب با معلولات باشد، مثل: رازق و خالق و غیر آن از اسماء مشتقّه.

و امّا ثالث که مرکّب از غیر معلولات و علّت باشد:

[الف]: یا آن است که همه وجودی‌اند؛

[ب]: یا آن که بعضی‌اش وجودیست و بعضی‌اش عدمی است.

پس اگر بوده باشد اوّل یعنی وجودی (۱): یا آن است که کلّش حقیقی است، (۲): یا اضافی است، (۳): یا بعضی‌اش حقیقیست و بعضی‌اش اضافی است.

پس اگر کلّش حقیقی باشد [I] یا متشابه است مثل آحاد در عدد [II: و یا مختلفه است]، واگر مختلفه باشند یا معقوله‌اند یا محسوسه. اگر معقوله‌اند مثل جسم است که مرکّب است از هیولی و صورت، و عدالت که مرکّب است از عفّت و حکمت. و اگر محسوسه است مثل ابلق است که مرکب است از سواد و بیاض.

و اگر کلّ اینها امر اضافی نسبیند پس مثل اقرب و ابعدند که اقربیّت اضافه‌ای است که عارض قرب شده، و همچنین در ابعد.

و اگر بعضی‌اش اضافی باشد و بعضی‌اش حقیقی مثل سریر است که مرکّب است از خشب موجود و ترتیب /*ب/۳۹/ این خشب که امر اضافی است.

و اگر بوده باشد ثانی و آن آن است که بعضی‌اش عدمیست و بعضی‌اش وجودی، پس مثل اوّل است، یعنی امری که اوّل اشیا می‌باشد که مرکّب است از وجودی مثل مبدأ غیر بودن و عدمی مبدأ از برای آن نبودن که اوّل مرکّب از این دو امر است. این است اعتبار

مرکّبات.

قال: و قد تؤخذ موادّ، و قد تؤخذ محمولة[1].

اجزاء ماهیّت گاهی نظر کرده به اعتبار موادّ تنها [ب ـ ٥١] می‌شوند، پس اجزاء حقیقیّه خواهند بود، و این اجزاء حمل بر مرکّب نمی‌شوند به حمل هو هو، مثل جسم نسبت به حیوان، از جهت آن که محال است که کلّ جزء شود. و گاهی نظر به اجزا به اعتبار بودن آن اجزا از اجزاء محموله می‌شود، و در این صورت حملش مثل حیوان است که به شرط نطق هرگاه ملاحظه شود محمول به انسان می‌شود. و اگر به شرط لاشیء ـ یعنی عدم نطق ملاحظه شود ـ محال است حملش بر مجموع مرکّب از حیوان و ناطق. و اگر ملاحظه شود حیوان من حیث هو هو که با قطع نظر از شرط شیء و شرط لاشیء باشد محمول می‌شود بر انسان. و همچنین جسم.

قال: فتعرض لها الجنسیّة و الفصلیّة[2].

هرگاه اعتبار کنیم حمل جزء را بر ماهیّت پس در آن جنسیّت و فصلیّت متحقّق می‌شود، و جنس جزء مشترک است که مقول به کثیري مختلفین به حقایق در جواب ما هو می‌شود و فصل جزء ممیّزی است، مقول می‌شود بر چیزی در جواب «أيّ شيء هو في جوهره»؟ پس این جزء ماهیّت یا جنس است یا فصل.

---

۱. *کشف المراد* / ۹۲

۲. *کشف المراد* / ۹۳

قال: و جعلاهما و احداً[1].

یعنی: گردانیده فاعل جنس و فصل را واحد در وجود، نه آن که فاعلَ حیوان را موجود کرده باشد أوّلاً مطلقاً که بعد از آن تمیّز داده باشد آن را به انضمام به فصل، از جهت آن که امر مطلق را وجودی از برای آن نیست، بلکه جعل حیوان مثلاً بعینه جعل ناطق است.

و اعتبار کن این حکم را در لونیّت مطلقه! که اگر از برای آن وجود مستقلی باشد پس آن لونیّت مطلقه را هیئتی در سواد خواهد بود، یعنی آن هیئت در سواد بدون سواد خواهد بود تحقّقش، پس وجود لونیّت به حسب امکان بدون سواد مثلاً یافت می‌شود، پس احدهما به دیگری به مواطات محمول نمی‌شود، و این خلاف فرض است. یا آن که هیئت آن لونیّت در محلّ سواد می‌باشد، پس با سواد /*الف/۴۰/ دو چیز است ممتاز، لون و سواد که فصل آن است، نه امر واحد. و این نیز خلاف فرض است. پس حق گردانیدن آن را لون بعینه [الف ـ ۵۲] گردانیدن آن است سواد، یعنی جعل آن جنساً بعینه جعل آن است فصلاً. و در ضمن شرح متن«و هی قد یتمیّز» امثال این کلام گذشت.

قال: و الجنس هیهنا کالمادّة، و هو معلول؛ و الاخر صورة[2] **هو علّة**[3].

یعنی: جنس را هرگاه نسبت بدهیم با فصل به مادّه و صورت و تشبیه کنیم این هر دو را به آن هر دو، یعنی جنس و فصل را تشبیه

---

۱. *کشف المراد* / ۹۳: «واحدٌ»
۲. نخ، اخ: + و الفصل کالصورة
۳. *کشف المراد* / ۹۳

کنیم به مادّه و صورت، یافت می‌شود جنس اشبه به مادّه از فصل، و فصل اشبه به صورت از جنس، و این جنس معلول است و فصل علّت. و این از برای آن است که برای فصل نسبتیست به جنس مطلق، و این معنی نسبت تقسیم است که نسبت به نوع است که در ضمنش جنس است، پس جنس مقیّد به فصل خواهد بود، و این نسبت تقویم است یعنی مقوّم آن بودن.

و أیضاً آن را نسبتیست به حصّه نوع که بعضی از جنس است و این نسبت علیّت است؛ و علّت بودن فصل مر جنس را به این معنیست که طبیعت جنس امر مبهمیست که قابل آن است که اشیاء کثیره باشد، و اضافه می‌شود در ذهن به آن امری مثل صورت تا متحصّل و متعیّن شود و متحقّق شود به سبب آن، و علیّت آن به این معنی است، نه آن که در خارج علّت باشد، از جهت آن که در خارج متّحدند، پس تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید به سبب این اتّحاد.

و شیخ ابوعلی گفته است که: «فصل علّت حصّه از جنس است که آن نوع باشد»، از جهت آن که مقدّم گذشت کـه لابـدّ است احـتیاج بعضی اجزا به بعضی،[1] پس آن جزء محتاج که در نوع می‌باشد اگـر جنس است فهو المطلوب، و اگر فـصل است خـواهـد بـود جـنس مساوی با فصل، یعنی با هم جنس و فصل خواهند بود نه اعمّ، پس هر جا جنس باشد فصل خواهد بود، از جهت آن که جنس علّت است، و هر جا علّت باشد تخلّف معلول جایز نیست به نحوی که هر جا فصل

---

۱. م : ببغضی

که علّت است باشد حصّه جنس نیز هست، [ب ـ ۵۲] و در این صورت اعمّ نخواهد بود جنس از فصل، و این خلاف فرض است.

و حاج محمود ـ رحمه اللّه ـ نیز در شرحش گفته که: «علّت بودن فصل به این معنیست که جنس چون مبهم است و متردّد، میان اشیاء مختلفه است، فصل باعث تعیین و تشخیص آن می‌شود، نه باعث وجود آن، نه در ذهن و نه در خارج».

قال: ما لاجنس له لافصل له[1].

فصل /*ب/۴۰/ چیزیست ممیّز، یعنی ممیّز بعضی از جنس است که شریکند به آن اشیا در جنسیّت به نحوی که گذشت و هرگاه نباشد از برای چیزی جنس نخواهد بود از برای آن فصل. این است تحقیق علاّمه در این مقام.

و غیر محقّقین رفته‌اند به این که فصل ممیّز در وجود است، یعنی ممیّز ماهیّت است از ماهیّات، دیگر که شریکند به آن در وجود، و تجویز نموده‌اند ترکیب دو چیز از دو امر متساوی که این هر دو مساوی در عموم باشند، پس هریک فصلی خواهند بود که باعث تمیّز مرکّب می‌شوند از مشارکش در وجود. پس ممیّز وجود خواهند بود در موجودات، و این خلاف چیزیست که گفته‌اند: «فصل باعث تمیّز ماهیّت در مشارکات جنسی می‌شود». و این ممیّز وجود بودن خطا است، از جهت آن که اشیاء مختلفه محتاج ممیّز نیستند در وجود، و

---

۱. کشف المراد / ۹۴

مثلث از عوارض مشترکه به امری که مغایر ذات واحد و ذوات مرکّبه باشد، از جهت آن که هر واحد از ذوات به تنهایی ممتازند به ماهیّت از شریک خود در وجود. و همچنین مرکّب از این هر دو بالذّات نیز ممتازند، و اگر محتاج باشند در شرکت وجود مثل آن از اعراض به فصلی، لازم می‌آید تسلسل، به جهت آن که آن فصل نیز در وجود شریک غیر خود خواهد بود، پس ممیّزی می‌خواهد؛ و همچنین الی غیر النّهایة. و اگر گردانیده شود کلّ واحد از این دو جزء فصل، و نباشد مرکّب در این هر دو فصل[۱] از برای هر واحد[۲]، یعنی اصل این ترکیب از برای هر واحد فصل نباشد، پس کلّ از این دو تا چون قابل فصل هستند لازم می‌آیند [الف ـ ۵۳] ترجیح بلامرجّح، از جهت آن که مساویست نسبت این هر دو با هم و با وجود.

قال: و کلّ فصل تامّ فهو واحد[۳].

بعضی فصل تامّ می‌باشد و آن کمال و غایت و اعلی مرتبه از جزء ممیّز است، و این فصل مرئی است، مثل ناطق. و بعضی غیر تامّ است. و همهٔ این فصل ممیّز ذاتیست مطلقاً.

و اوّل که فصل تامّ است واحد می‌باشد که اگر متعدّد باشند و همهٔ آنها[٤] باعث تمیّز شوند پس هر یک مستغنی از دیگری خواهند بود، و تعدّد علل بر معلول واحد لازم می‌آید، و این محال است.

---

۱. م : + و نباشد مرکب از این هر دو فصل
۲. الف : واحدی
۳. کشف المراد / ۹٤
٤. م : اینها

و فصل ناقص جزء فصل تامّ است، و متعدّد می تواند شد.

قال: و لایمکن وجود جنسین فی مرتبة واحدة لماهیة واحدة[۱].

جنس از برای ماهیّات گاهی واحد می‌باشد، مثل جسمی که از برای آن جنس واحدیست که آن جوهر است، و گاهی /*الف/۴۱/ کثیر می‌باشد، مثل حیوان که از برای آن اجناس کثیره است. و این اجناس کثیره در یک مرتبه نمی‌باشند، بلکه در عموم و خصوص مترتّب می‌باشند، پس دو جنس در مرتبهٔ واحده از برای نوعی نمی‌باشد، از جهت آن که فصل این هر دو اگر واحد است پس دو جنس واحدی می‌شوند، و واحد شدنش محال است، و اگر متغایرند فصول در آن نوع، پس آن نوعْ نوعِ واحد نخواهد بود، بلکه دو نوع خواهند بود، و این خلاف فرض است.

قال: و لاترکیب عقلی الاّ منهما[۲].

ترکیب گاهی عقلی می‌باشد و گاهی خارجی می‌باشد. خارجی مثل ترکیب عشره از آحاد. و ترکیب عقلی نمی‌باشد مگر از جنس و فصل، از جهت آن که جزء یا آن است که مختصّ به مرکّب است، یا مشترک است.

و اوّل: فصل قریب است، مثل ناطق.

و ثانی: یا تمام مشترک است، یا جزئیست از آن تمام مشترک.

---

۱. کشف المراد / ۹۴

۲. کشف المراد / ۹۵

و اوّل: جنس است، مثل حیوان. و ثانی که غیر تمام مشترک است یا آن است که مساویست آن را یا اعمّ است از آن.

و اوّل: لازم می آید که فصل از برای جنس باشد، پس می باشد فصل مطلقاً؛ یعنی اعمّ از آن که فصل قریب باشد یا نه، مثل حسّاس. و این است مطلوب در این مقام.

و ثانی یا آن است که تمام [ب ـ ۵۳] مشترک است میان آن تمام مشترک اوّل، و آنچه صادق نمی آید بر آن این تمام مشترک، یا نمی باشد چنین؛ و اوّل که تمام مشترک است جنس است ـ مثل جسم[1] ـ و ثانی که تمام مشترک نیست ـ مثل نامی[2] ـ فصل جنس است، و الاّ لازم می آید تسلسل، و این محال است.

و بیان تسلسل آن است که این جزء یا مختصّ مرکب است یا مشترک؛ که اگر مشترک باشد، مشترک با فوق خود خواهد بود، و آن فوق جزئی به غیر این خواهد داشت، و آن جزء یا[3] مختصّ و مساوی خواهد بود با[4] جزء دیگر یا مشترک یا فوق خواهد بود، و اگر آن مختصّ نباشد مشترک خواهد بود؛ [و] تسلسل می شود؛ پس از عدم اختصاص و وجود فصل این تسلسل به هم می رسد به نحوی که مذکور شد، و همچنین الی غیر النهایة می رود.

پس بتحقیق ثابت شد این که هر جزء محمول یا جنس است یا فصل. و این است مطلوب اصلی. و در *شفا*[5] واقع است که: کلّی یا

---

۱. م ، الف : ـ مثل جسم
۲. م ، الف : ـ مثل نامی
۳. م : آیا
٤. الف : یا
۵. بسنجید : *الشفاء* ، المدخل / ٤۲

ذاتیست یا عرضی، و ذاتی یا دالّ است بر ماهیّت یا نه، و آنچه دالّ است بر ماهیّت متفقة الافراد آن نوع است ـ مثل انسان ـ و اگر دالّ است بر ماهیّت مختلفة الافراد، آن جنس است. و اگر دلالت نمی‌کند بر ماهیّت مختلفة الافراد پس ممکن نیست که اعمّ ذاتی باشد، و الاّ دلالت بر ماهیّت مشترکه خواهد نمود، و مفروض خلاف این است، و چون این خلاف فرض است ناچار اخصّ و ممیّز ماهیّت از مشارکاتش خواهد بود /*ب/٤١/ در این اعمّ و فصل خواهد بود.

و در شرح ملاّحاج محمود وارد است که:

«در این‌جا طریق دیگر هست، مشهور به این نحو که: کلّی یا نفس ماهیّت آنچه ذاتی آن است هست این نوع است، و اگر نفس آن ماهیّت نیست بلکه جزء آن است، اگر تمام مشترک است میان آن نوع و نوع دیگر مباین [با] آن، پس آن جنس است، و اگر نباشد چنین یا آن است که مشترک نیست میان آن ماهیّت و نوع مباین آن، یا مشترک است.

پس اگر مشترک نیست فصل است که باعث تمیّز از جمیع مغایرش می‌شود، و همچنین اگر نحو ثانی که اشتراک است با مباین[1] [الف ـ ٥٤] به علّت، آن که در این صورت جایز نیست که تمام مشترک باشد میان آن و میان غیر، از جهت آن که خلاف فرض است؛ زیرا که داخل قسم غیر تمام مشترک بود این قسم، پس در میان اجزاء نوع بعضی از آن خواهد بود نه مباین آن[2] نوع اوّل، از جهت آن که کلام در اجزاء محموله است، و اخصّ از آن نیز نخواهد بود؛ زیرا که ممتنع

---

۱. ن : است باشد

۲. م : این

است وجود کلّ بدون وجود اجزائش و اعمّ از آن نیز نخواهد بود. و الاّ یافت می‌شد در نوع دیگر مباین آن، پس محتاج خواهد[1] بود آن ماهیّت به تمام مشترک دیگر که حکمش قیاس به این جزء حکم تمام مشترک اوّل باشد، و همچنین الی غیر النّهایة، پس لابدّ مساوی آن ماهیّت خواهد بود، و ممیّز و فصل آن می‌شود، و این بعض نوعیست که مغایر اعتبار است، و هذا هو المطلوب». این است آنچه از نسخهٔ حاج محمود که نزد این جانب بود مخرج شد، ان شاء اللّه از نسخهٔ اصحّ اکمل شود، فتأمّل!

و ملخّص آنچه معلوم شده در بیان تسلسل این است که فصل باید مختصّ آن ماهیّت نوعی باشد، و الاّ اعم از آن خواهد بود، و در ماهیّت دیگر یافت خواهد شد، پس ما به الاشتراکی در بین خواهد بود که آن جنس است و فصل می‌خواهد که ما به الامتیاز باشد، پس آن فصل اگر مختصّ این جنس است فهو المطلوب، والاّ آن نیز جنسی می‌خواهد، پس از این قرار هر فصلی جنسی، و هر جنسی فصلی خواهد داشت غیر متناهی.

و در بعضی شروح متن این نحو واقع است که: هرگاه ثابت شد که آنچه از برای آن جنس نیست فصل نیست لازم می‌آید که ترکیب عقلی /*الف/۴۲/ نباشد مگر از جنس و فصل، از جهت آن که اجزاء عقلیّه اگر تمام مشترک است میان ماهیّت خاصّی و نوع دیگر که مخالف آن است در حقیقت، پس آن جنس است، از جهت آن که

۱. نسخه‌ها : خواهست

صلاحیّت دارد که مقول شود در جواب«ما هـو» بـه حسب شـرکت محضه بین‌الکثیرین، و اگر تمام مشترک نیست میان دو حقیقت مختلفه پس فصل خواهد بود که منشأ تمیّز می‌شود، و این ممیّز است، خواه مختصّ به آن ماهیّت باشد، [ب ـ ٥٤] یا نه.

در صورت اختصاص ـ سیّما ـ ظاهر است که باعث تمیّز و فصل می‌شود، از جهت آن که در این وقت باعث تمیّز ذاتی می‌شود از آنچه شریک آن است در جنس، از جهت ضرورت اشتراک این ماهیّت با غیرش در معنی جنسی به سبب آن که سابقاً دانسته شد عدم ترکّب ماهیّت از دو امر مساوی؛ پس یکی البته جنس خواهد بود.

و امّا اگر مختصّ نباشد پس فصل بودنش ظاهر است، این از جهت آن که در این صورت این جزء مفروضِ غیرِ مختصّ تمام مشترک میان آن ماهیّت و نوع دیگری که مخالف آن است در حقیقت نخواهد بود، از جهت آن که فرض خلاف این شده بود، پس بعضی از تمام مشترک خواهد بود و مباین آن، و اخصّ از آن نخواهد بود نه مطلق و نه مـن وجه، بلکه اعمّ یا مساوی خواهد بود.

پس اگر مساوی باشد لابدّ باید باعث تمیّز تمام مشترک از چیزی که شریک است آن ماهیّت را در جنس بشود، از برای این که نـاچار است که از برای تمام مشترک معنی جنسی باشد به نحوی که سابق مذکور شد، پس این باعث تمیّز ماهیّت مثل انسان از آنچه با آن شریک در جنس این تمام مشترک باشد می‌شود. و این است معنی فصل، پس فصل از برای آن ماهیت خواهد بود.

و اگر این اعمّ باشد از تمام مشترک پس ناچار است که مساوی یک

تمام مشترکی باشد، و الاّ لازم می‌آید ترکّب ماهیّت از امور غیر متناهیه در صورت اعمیّت، و جریان همین حکم، و این محال است پس باعث تمیّز آن ماهیّت از جمیع مشارکش می‌شود، پس این فصل از برای آنها خواهد بود. و در این صورت ثابت شد که ترکیب عقلی نیست مگر جنس یا فصل.

پس اگر کسی بگوید که: مسلّم نداریم این را که هرگاه نباشد مساوی تمام مشترکی از تمام مشترکها لازم آید ترکّب ماهیّت /*ب/٤٢/ از امور غیر متناهیه، و بتحقیق که این لازم می‌آید اگر نباشد عموم آن به سبب اشتراکش میان تمام مشترک اوّل و ثانی فقط و این ممنوع است.

جواب گفته می‌شود به این‌که: [الف ـ ٥٥] عموم متحقّق نمی‌شود به اشتراک آن میان تمام مشترک اوّل و ثانی، از جهت آن‌که کلّ از تمام مشترک اوّل و ثانی جزء آن ماهیّت مفروضه است، و جایز نیست که این هر دو در مرتبه واحده باشند به نحوی که دانستی، پس احدهما اعمّ مطلقاً خواهد بود، پس کافی نیست در عمومش اشتراک آن میان این هر دو.

قال: و يجب تناهيهما[1].

یعنی: واجب است تناهی جنس و فصل. باید دانست که[2] گاهی متّحد می‌باشند در ماهیّت جنس و فصل، به این نحو که از برای بعضی

---

۱. کشف المراد / ۹۵

۲. م: ـ که

ماهیّات جنس واحد و فصل واحد می‌باشد، و گاهی متعدّد می‌باشند، پس مترتّب می‌شوند در عموم و خصوص، مثل حیوان و حسّاس و جسم نامی و جسم مطلق، و گاهی مترتّب نمی‌شوند به نحوی که گذشت. و مترتّبه از این اجناس و فصول واجب است که متناهی باشند هم در جنس و هم در فصل، از جهت آن که اگر متناهی نباشند اجناس فصول اینها نیز متناهی نخواهند بود که عللند، پس وجود علل و معلولات غیرمتناهیه لازم می‌آید و این محال است. این نحو است در *شرح اصفهانی*.

قال: و قد یکون منهما عقلی و طبیعی و منطقیّ کجنسیهما[1].

یعنی از اجناس بعضی عقلیند ـ مثل حیوانیّت با قید جنسیّت ـ و بعضی طبیعیند ـ مثل حیوانیّت من حیث هی هی، نه به اعتبار جنسیّت و نه به اعتبار عدمش ـ و بعضی منطقیند و آن جنسیّت که عارض حیوانیّت است. پس حیوان خارجی طبیعی است، و مفهوم آن جنس منطقی، و مرکّب از هر دو عقلی است. و این ثلاثه گاه حاصل می‌شوند در فصل، و به این نحو می‌شود که ناطق فصل طبیعی باشد، و مفهوم آن فصل فصل منطقی باشد، و مرکّب از هر دو فصل عقلی باشد و جنس هر دو یعنی جنسِ جنس و جنسِ فصل از آن حیثیّت که کلّ واحد کلّیست بتحقیق منقسم می‌شود به این ثلاثه. و به این اشاره نموده مصنّف که گفته: «کجنسهما»، یعنی جنسِ جنس

۱. *کشف المراد* / ۹۵

و جنسِ فصل.

قال: و منها عوالٍ و سوافل و متوسّطاتٌ[1].

جنس گاهی عالی است، و آن جنسیست که فوق آن جنسی دیگر نیست، مثل جوهر، و ایـن را /*الف/٤٣/ [ب ـ ٥٥] جـنس اجـناس می‌گویند.

و گاهی جنس سافل است، و آن جنس آخر است که تـحت آن جنسی نباشد، مثل حیوان.

و گاهی متوسّط می‌باشد، و آن چـیزیست کـه فـوقش جـنس و تحتش جنس باشد، مثل جسم.

و فصل أیضا گاهی عالی است، و آن فصل جنس عالی است. و گاهی سافل است و آن فصل نوع سافل است، و گاهی متوسّط است و آن فصل جنس متوسّط [است].

قال: و من الجنس ما هو مفرد، و هو الّذی لاجنس له و لیس تحته جنساً، و هما اضافیان و قد یجتمعان مع التقابل[2].

از اقسامِ جنس، جنسِ مفرد می‌باشد، و آن جنسیست که فوق آن و تحت آن جنسی نیست، و در مثال الوالعقول[3] را نقل نموده‌اند بـه شرط آن که جوهر جنس آنها[4] نباشد، و جنس و فصل در نسبت بـا

---

۱. *کشف المراد* / ٩٦

۲. *کشف المراد* / ٩٦ : «تحته جنس»

۳. ن : این عقول

٤. ن ، الف : ـ آنها

هم[1] اضافیند، و همچنین است[2] سایر مقولات از نوع و خاصّه و عرض عامّ، از جهت آن که هر یک از اینها یعنی جنس و فصل لابدّ معتبرند قیاس به نوع.

و گاهی جمع می‌شوند جنس و فصل با وجود تقابل در یک چیز لیکن به دو اعتبار، مثل حسّاس به معنی مدرک که فصل است نسبت به حیوان، و جنس است نسبت به سمیع و بصیر و باقی حواسّ، بلکه گاهی جمع می‌شوند این پنج مقوله در شیء واحد به اعتبارات مختلفه.

قال: و لایمکن أخذ الجنس بالنّسبة الی الفصل[3].

ممکن نیست که اخذ کرده شود جنس نسبت به فصل، پس جنس جنس باشد مر فصل را به نحوی که جنس نوع است، و الاّ پس جنس مقوّم فصل می‌شد، و فصل محصّل و معیّن آن نمی‌شد، و فصل محتاج به فصلی خواهد[4] بود که آن را تمیّز دهد از مشارکش در جنس.

پس ظاهر شد که جنسْ جنسِ فصل نیست بلکه عرض عامّ و لازم است در آن فصل، و جزءِ فصل نیست و جنس از برای نوع است فقط. بلی اگر فصل با سایر اشیای غیر این جنس شریک باشد در ماهیت جنسی، واجب است از برای آن فصلی، و الاّ فلا.

---

۱. ن ، الف : ـ باهم

۲. ن ، الف : ـ است

۳. کشف *المراد* / ٩٦

٤. نسخه‌ها : خواهست

قال: اذا نُسبا الی ما یضافان الیه کان الجنس اعمّ و الفصل مساویاً[۱].

هرگاه نسبت داده شود جنس و فصل به نوعی که هر دو مضاف به آن می‌شوند جنس اعمّ مطلق خواهدبود از جهت شرکت /*ب/۴۳/ مختلفین در حقایق [الف-۵۶]، و فصل مساوی‌نوع خواهدبود از جهت استحالهٔ استفاده تمیّز از امراعم.

مسألهٔ خامسه

در تشخّص است

قال: و التّشخص من الامور الاعتباریّة، فاذا نظر الیه من حیث هو أمر عقلی وجد مشارکاً لغیره من التّشخصات فیه، و لا یتسلسل، بل ینقطع بانقطاع الاعتبار[۲].

یعنی تشخّص از معقولات ثانیه و امور اعتباریّه است، و هرگاه کسی نظر کند به تشخّص از آن حیثیّت که امر عقلیست خواهد بود آن از برای ماهیّت نوعیّه که شریکند مشخّصات در این ماهیّت نوعیّه که بنفسه آن ماهیّت مانع از وقوع شرکت نیست، و تشخّص تصوّرش مانع از شرکت هست؛ پس ناچار است در تشخّص امری زاید بر ماهیّتش که آن تشخّص است، و آن امریست اعتباری، و الاّ تسلسل لازم می‌آید؛ از جهت آن که هر تشخّصی تشخّصی می‌خواهد، لیکن به انقطاع عقل منقطع و رفع تسلسل می‌شود؛ چون از امور اعتباریّه است.

---

۱. *کشف المراد* / ۹۷

۲. *کشف المراد* / ۹۷

و این کلام مصنّف: «بل ینقطع بانقطاع الاعتبار» جواب از سؤالیست که گفته‌اند که: اگر تعیّن و تشخّص از امور اعتباریّه باشد پس متشخّص در عقل خواهد بود، پس از برای آن تشخّص، تشخّص دیگر خواهد بود، و همچنین پس تسلسل لازم می‌آید در امور اعتباریّه.

جواب گفته مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که منقطع می‌شود به انقطاع اعتبار این تسلسل.

قال: أمّا ما به التشخّص فقد یکون نفس الماهیّة، فلاتکثّر[1]**؛ و قد یستند الی المادّة المتشخّصة**[2] **بالأعراض الخاصّة فیها**[3]**.**

چون که تحقیق کرد مصنّف این را که تشخّص از امور اعتباریّه است نه عینیّه شروع نموده در بیان علّت تشخّص.

بدان که علّت تشخّص گاهی نفس ماهیّت مشخّصه است ـ مثل واجب ـ و گاهی غیرش است.

قسم اوّل: نوع آن منحصر به فرد خواهد بود، از جهت آن که اصل ماهیت علّت این تشخّص که در شخص خاصّ است، پس اگر یافت شود با غیر این تشخّص که در شخص خاصّ است منفکّ می‌شود علّت از معلول و معلول از علّت، و این [ب ـ ٥٦] محال است.

و امّا قسم دویم که غیر ماهیّت علّت تشخّص باشد ـ: لابدّ است از مادّه که قابل کثرت باشد، مثل هیولیات افلاک. و این مادّه متشخّص

---

۱. ن، م، الف: فلایکثر
۲. نسخه‌ها: المشخصّة
۳. *کشف المراد* / ۹۷: «الحالة فیها»

می‌شود /*الف/٤٤/ به انضمام اعراض خاصه به آن که حلول در آن نماید، مثل کیف معیّن و کم معیّن و وضع معیّن، و به اعتبار تشخّص این ماده مفروضه و بالعرض آن متشخّص می‌شود، [و] أیضاً ماهیّتی که در آن مادّه حلول نموده است.

قال: و لایحصل التشخّص بانضمام کلّی عقلی الی مثله[1].

یعنی حاصل نمی‌شود تشخّص به انضمام کلّی عقلی به کلّی عقلی دیگر که مثل آن باشد. پس بدرستی که اگر گفته شود به زید غیرِ مشخّص که انسان است در این معنی شرکت متحقّق است. و اگر گفته شود عالم است، زاهد است، و ابن فلان است و این شخصیست که تکلّم نمود در آنجا فلان روز، رفع شرکت می‌شود.

قال: و المميّز يغاير المشخّص، و يجوز امتياز كلّ من الشيئين بالآخر[2].

و تشخّص از برای چیزی در نفس آن چیز می‌باشد، و امتیاز از برای چیزی نسبت به امر مشارکش می‌باشد در معنی کلّی که اگر شریک نبود از برای آن در این امر کلّی محتاج به ممیّز زاید از حقیقتش نبود، پس اشیا را بدون آن تمیّز می‌توان اعتبار نمود با آن که شیء البته متشخّص است به تشخّصات، پس ممیّز و مشخّص متغایر هم‌اند.

و باید دانست که جایز است امتیاز کل واحد از شیئین به ذات

---

۱. *کشف المراد* / ۹۸

۲. *کشف المراد* / ۹۸: «و التمیز یغایر التشخّص»

صاحبشان، نه به امتیاز صاحبشان، پس دوری لازم نیست که محال باشد؛ زیرا که امتیاز هر یک به ذات دیگری خواهد بود، نه آن که امتیاز را موقوف به[۱] امتیاز آن[۲] و ذات را موقوف به ذات آن[۳] دانیم تا دور باشد، مثل آن که بنوّت ابن موقوف بر ذات اب است و ابوّت اب موقوف به ذات ابن است بدون دور.

قال: و المتشخّص قد لاتعتبر مشارکته، و الکلّی قد یکون اضافیاً[۴]، فیتمیّز؛ و التشخّص المندرج تحت عام متمیّز[۵].

یعنی میان تمیّز و تشخّص عموم من وجه است؛ از جهت آن که تشخّص بدون تمیّز در شخص متحقّق می‌شود، هرگاه اعتبار نشود مشارکت آن با غیر در مفهومی [الف ـ ۵۷] از مفهومات، و تمیّز بدون تشخّص یافت می‌شود در کلّی که جزئی اضافی باشد. پس قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته کلّی گاهی اضافی می‌شود، یعنی کلّی گاهی جزئی می‌شود ، چنانچه در بعضی نسخ متن این عبارت یافت شده، و این هر دو جمع می‌شوند در شخص هرگاه اعتبار مشارکت آن در مفهومی از مفهومات با غیرش کرده شود. و مخفی نیست بر متأمّل که عدم اعتبار مشارکت شخص با غیرش در مفهومی از[۶] مفهومات، مستلزم عدم تمیّز فی نفسه از مشارکاتش نیست در مفهومات عامّه،

---

۱. ن : بر
۲. م ، الف : ـ آن
۳. م ، الف : ـ آن
۴. م ، الف : اضافیان
۵. کشف *المراد* / ۹۸ : «و الشخص ... الشخص»
۶. ن ، م : آن

مثل وجود، بلکه مستلزم عدم اعتبار تميّزش است. و ثابت نيست تشخّص بدون تميّزش، پس صواب اين بود که گفته شود که تميّز اعمّ مطلق است از تشخّص، از جهت آن که کلّ متشخّص متميّز است بدون عکس کلّياً. اين است آنچه در شرح ملاّعلى واقع است[۱].

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ فرموده چون ذکر نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که تميّز و تشخّص مغايرند ذکر نموده در اين جا که اعمّ مطلق نيستند، از جهت آن که کلّ واحد از اين هر دو صادق مى آيند بدون ديگرى، و هر دو صادق مى آيند به شىء ثالثى، پس يک مادّه اجتماع و دو ماده افتراق دارند. و هر چه اين نحو باشد ما بين ايشان عموم و خصوص من وجه است. امّا تشخّص بدون تميّز فرضاً در تشخّصيست که مشارکت با غير آن را نباشد اگر /*ب/٤٤/ چه در نفس الامر بدون مشارکت با غير هر چند در عرض عامّ باشد، نمى‌شود. و صدق تميّز بدون تشخّص مثل کلّى که تحت کلّى ديگر باشد که ممتاز است از غير، و نيست متشخّص و صدق هر دو بر شىء واحد مثل تشخّص شخصى که مندرج در تحت نوع باشد که اعتبار اندراجش نموده باشند متشخّص و متميّز است.

مسألۀ ششم
در بحث از وحدت و کثرت است

قال: و التّشخص مغاير الوحدة التى هى عبارة عن عدم الانقسام[۲].

۱. شرح التجريد / ٩٦

۲. کشف المراد / ٩٤ يغاير. و: ـ «التى ... الانقسام»

وحدت عبارت است از بودن معقول غیر قابل قسمت از آن حیثیّت که آن واحد است، و وحدت مغایر [ب ـ ۵۷] تشخّص است، از جهت آن که وحدت صادق می‌آید بر کلّی غیر متشخّص، مثل مفهوم انسان، و بر کثرت نیز بدون صدق تشخّصی جهت این هر دو.

قال: و هی تغایر الوجود لصدقه علی الکثیر من حیث هو کثیر، بخلاف الوحدة و تساوقه[1].

گمان کرده‌اند قومی که وجود و وحدت شیء واحدند، از جهت آن که این هر دو صادق می‌آیند بر جمیع اشیا، و این خطاست از جهت آن که لازم ندارد ملازمت این هر دو اتّحاد را. و دلیل بر تغایر این هر دو آن است که کثیر از آن حیثیّت که کثیر است صادق می‌آید و بر آن این‌که موجود است، و به این اعتبار کثرت آن کثیر واحد نیست، پس موجود غیر واحد است، بنابر شکل ثالث.

بلی وحدت ملازم وجود است، و هر موجودی واحد است و کثرت صادق می‌آید بر آن وحدت، نه از حیثیّت این معنی که کثرت است، بلکه از حیثیّت این معنی که وحدت بر کثرت صادق است، و عارض می‌گردد کثرت را؛[2] و گفته می‌شود این ده واحد است، چنانچه موافق اهل حساب، و در اصطلاح ایشان ده ما به یک معمول است. لیکن بر اصل معروض کثرتِ این وحدت عارض نمی‌شود، بلکه بر عارض آن که کثرت است عارض می‌شود، و همچنین هر

---

۱. *کشف المراد* / ۹۹

۲. م: رو

واحد ذهناً و خارجاً موجود است، پس واحد و موجود در اعیان و در اذهان متلازمانند و به حسب مفهوم واحد نیستند، از جهت آن که کثیر از حیثیّت کثرت موجود است و واحد نیست، پس مفهوم واحد و موجود مغایر هم‌اند.

مسألهٔ هفتم

در این است که وحدت غنیست از تعریف

قال: و لایمکن /*الف/٤٥/ تعریفها الا باعتبار اللفظ[1].

یعنی وحدت و کثرت از بدیهیّات است، پس تعریف این هر دو نمی‌شود الاّ به اعتبار لفظ فقط.

قال: و هی و الکثرة عند العقل و الخیال تستویان فی کون کلّ منهما أعرف من صاحبه بالاقتسام[2].

وحدت و کثرت نزد عقل و خیال مساویند در این‌که هر واحد اعرفند از صاحبشان به اقتسام میان عقل [الف ـ ٥٨] و خیال، یعنی وحدت اعرف است نزد عقل، و کثرت اعرف است نزد خیال؛ از جهت آن که خیال اوّل ادراک کثرت می‌کند بعد از آن انتزاع واحد می‌نماید. و عقل ادراک اعمّ امور أوّلا که واحد است می‌کند بعد از آن متوجّه تفصیل آن می‌شود.

پس بتحقیق ظاهر شد که کثرت و وحدت متساویانند در این‌که

۱.کشف المراد / ۱۰۰

۲.کشف المراد / ۱۰۰

هر یک اعرف از دیگری هستند، پس قسمت نموده عقل و خیال وصف اعرفیّت را در هر دو شیء، پس هرگاه قصد کنیم تعریف وحدت را نزد خیال، خواهیم دانست به کثرت. و هرگاه قصد کنیم تعریف کثرت را نزد عقل، خواهیم دانست به وحدت.

و در بعضی شروح واقع شده که: وحدت اعرف است نزد عقل، به جهت آن که مبدأ کثرت است، و عقل ادراک مبدأ اوّلا می‌کند و کثرت اعرف نزد خیال است از جهت آن که خیال ادراک کثرت می‌کند اوّلا، و بعد از آن عقل انتزاع امر واحد می‌نماید از آن کثیر.

مسألهٔ هشتم

در این که وحدت نیست ثابت در اعیان

قال: و لیست الوحدة امراً عینیّاً، بل هی من ثوانی المعقولات، و کذا الکثرة[1].

وحدت اگر معنی سلبی باشد سلب مطلق نیست، بلکه سلب کثرت است، پس کثرت اگر عدمی باشد وحدت که سلبِ سلب است وجودی خواهد بود، و اگر وجودی باشد کثرت، پس در این صورت خواهد بود مجموع عدمات که از وحدت عدمی مرکّب می‌شوند امر وجودی که آن کثرت است، و این محال است که از عدمات وجودی حاصل شود[2]. و اگر وحدت امر ثبوتی باشد اگر ثابت است در خارج، لازم می‌آید تسلسل؛ از جهت آن که آن وحدت وحدتی خواهد

۱. *کشف المراد* / ۱۰۰

۲. م، الف: ـ که از عدمات ... شود

داشت، و همچنین الی غیر النّهایة؛ پس در این صورت وحدت امر عقلی حاصل در عقل است در صورت عدم انقسام نسبت به موصوف آن وحدت، /*ب/٤٥/ و وحدت عارض معقول اوّل که موصوف آن است می‌شود، و همچنین کثرت از جهت آن که ممکن نیست تصوّر وحدت و کثرت قائم به نفس، بلکه همیشه [ب ـ ٥٨] عارض غیرند.

مسألهٔ نهم

در تقابل میان وحدت و کثرت است

قال: و تقابلهما لاضافة العلّية و المعلوليّة و المكياليّة و المكيليّة، لالتقابل جوهری بينهما[1].

وحدت اگر چه عارض همه اشیا می‌شود حتّی به نفس کثرت، لکن جمع نمی‌شود با کثرت از حیثیّت واحده در موضوع واحد، پس میان اینها تقابل است، و من بعد معلوم می‌شود که اصناف تقابل چهارتاست:

[۱]: تقابل سلب و ایجاب،

[۲]: و عدم و ملکه،

[۳]: و تضایف،

[٤]: و تضادّ.

و نیست میان وحدت و کثرت تقابل ذاتی به یکی از این انحای اربعه، از جهت آن که وحدت مقوّم کثرت است و مبدأ آن است، و هر

---

۱. کشف المراد / ۱۰۱

دو ثبو تیند، پس سلب و ایجاب و عدم و ملکه متضایفین نیز نیستند، از جهت آن که علّت که وحدت باشد مقدّم است. و متضایفان با هم می‌باشند بدون تعدّی[1]، و متضادّین نیز نیستند، از جهت امتناع تقوّم احد ضدّین به دیگری، پس بینهما تقابل عرضی که عروض علیّت و معلولیّت و مکیالیّت و مکیلیّت است خواهد بود، که وحدت علّت و مکیالِ کثرت است، و کثرت معلول و مکیل است به جهت آن که به وحدت قیاس کثرت می‌توان نمود، و مکیال چیزیست که به آن کیل و قیاس اشیا می‌شود، و بینهما نوعی از تضایف عرضی متحقّق است، نه ذاتی که مسمّی به جوهری است. بنابر اصطلاح، هر چند کلام در حکایت اعراض باشد، یعنی از اصل جوهر ذات وحدت و کثرت نیست این تضایف، از جهت آن که متضایفان تعقّل احدهما قیاس به تعقّل دیگر است، و بدون تعقّل دیگری نمی‌شود، و وحدت و کثرت بالذّات چنین نیستند، بلکه به اعتبار عروض علیّت و معلولیّت و مکیالیّت و مکیلیّت تضایف عارض ایشان شده.

مسألهٔ دهم
در اقسام وحدت است

قال: ثم معروضهما قد یکون واحداً، فله جهتان بالضّرورة، فجهة الوحدة ان لم تقوّم جهة الکثرة و لاتعرض لها، فالوحدة عرضیّة و ان عرضت کانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع أو بالعکس، و ان قوّمت

---

۱. م، الف: ـ بدون تعدّی

[الف ـ ٥٩] فوحدة /*الف/٤٦/ جنسيّة أو نوعيّة أو فصليّة، و قد يتغاير، فموضوع مجرّد عدم الانقسام لاغير وحدة بقول مطلق، و الاّ نقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع، او مفارق ان لم يكن ذا وضع، و[1] هذا إن لم يقبل القسمة و الاّ فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركّب[2].

سابق مرقوم شد که وحدت و کثرت از معقولات ثانیه‌اند که عارض معقول اوّلند. هرگاه این را دانستی پس موضوع این هر دو یعنی معروض این هر دو یا واحد است یا کثیر، یعنی یک موضوع هم واحد نیست و هم کثیر، و اگر موضوع هر دو واحد باشد پس جهت وحدت آن موضوع غیر جهت کثرت خواهد بود، از جهت آن که محال است که شیء واحد از جهت واحده واحد و کثیر باشد. پس در صورت وحدت موضوع یا جهت وحدت آن مقوّم جهت کثرت است، یا عارض آن است، یا قسم ثالث است که نه مقوّم جهت کثرت باشد و نه عارض آن باشد، بلکه عرضی و بالعرض است آن را، یعنی بالعرض و به سبب امر ثالثی است.

و فرق میان عارض مثل بیاض و عرضی ظاهر است؛ زیرا که عرضی وصف به حال متعلّق است به خلاف عارض؛ چنانچه می‌گویی که نسبت مَلِک به مدینه مثل نسبت ربّان[3] است به سفینه، و همچنین حال نفس به بدن مثل حال ملک به مدینه. پس بدرستی که نیست در این جا نسبت واحده و حالت واحده، بلکه دو نسبت و دو حالت است به جهت مغایرت مضاف الیه.

---

۱. کشف المراد / ـ و

۲. کشف المراد / ۱۰۲ : «کانت موضوعاً أو ...»

۳. ربّان: ناخدا

پس وحدت در این جا عرضیست و نسبت به غیر است، از جهت آن که جهت وحدت در نسبَتَین این است که کلّ از نفس و ملک مدّبرند، و تدبیر در این هر دو عارض جهت کثرت نیست و متقوّم نیست به آن کثرت، بلکه عارض نفس و ملک است که این هر دو مدبّرند و این نسبت متعلّق است به این هر دو.

پس معلوم شد که بدن را که معروض نسبتین است تعلّقی به نسبتین هست، و نیست تدبّر مقوّم و عارض این هر دو نسبت، یعنی ذاتی و خارج محمول نیست، بلکه عرضی و به وسیله غیر است که مدبّر باشد، فتدبّر!

و در شرح [ب ـ ۵۹] بهشتی در این متن ذکر شده که: وحدت عرضی بودن در کثرت که مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته، از قبیل این است که گفته می‌شود که نسبت نفس به بدن مثل نسبت ملک است به مدینه و ربّان به سفینه، و جهت وحدت نسبتین بودن کلّ از نفس و ملک و ربّان است مدبّر مر منسوبٌ الیه خود را، و این تدبیر نیست مقوّم و عارض این نسبتها، بلکه عارض این اشخاص مدبّره است. و اگر جهت وحدت عارض کثرت شود که قسم دویم بود نه مقوّم که قسم اوّل بود و عرضی که قسم ثالث بود، پس اقسام آن سه تا است:

یکی: آن که موضوع در آن واحد باشد، مثل: «الانسان هو الکاتب» که موضوع واحد است. یعنی یک کس هم انسان است و هم کاتب که مفهوم الف لام موضوع واحد باشد، پس جهت وحدت در این جا

انسانیّت شده که در این موضع به جای[1] موضوع متحقّق است.

دویم: آن که /*ب/٤٦/ محمولات عرضیّه غیر واحده از برای موضوع واحد باشند، مثل: «الکاتب هو الضّاحک» که جهت وحدت انسان است که موضوع هر دو است. این است تحریر علاّمه[2] ـ رحمه اللّه ـ در طیّ امثله.

و فرق میان این شقّ و قسم اوّل به سبب تعدّد محمولات عرضیست که کاتب و ضاحک بودن او و به سبب این دو امر عرضی است، پس کلّ واحد از محمولات عرضیست جهت موضوع در این جا، و در اوّل انسان عرضی نبود. و در این فرق نیز تامّل است؛ به جهت آن که از عرضی خارج محمول می‌خواهند.

و در شرح ملاّعلی واقع شده: «و ما توهمه من أنّ الانسان لا یقال أنّه عارض للکاتب و الضّاحک الاّ علی سبیل التجوّز لیس بشیء؛ لأنّ العارض یطلق فی الاصطلاح حقیقةً علی ما هو محمول علی الشیء و خارج عنه، و الانسان بالنّسبة الی الضّاحک و الکاتب کذلک، فلا یجوز[3]».

و ممکن است که فرق به این نحو بشود که در مثال اوّل جهت وحدتی به غیر از موضوع ظاهر این است و در ثانی هست، و قسم ثالث که عکس است این است که موضوعات از برای محمول واحد باشد، مثل قول ما که: «القطن هو الثلج» که [الف ـ ٦٠] جهت وحدت صفت بیاض است، که هر دو به آن ابیض شده‌اند و در هر دو محمول

---

۱. م، الف: ـ موضع به جای

۲. بنگرید: *کشف المراد*

۳. *شرح التجرید* / ۱۰۱

است. و مصنّف جهت وحدت را به لفظ موضوعات و محمولات به اعتبار مواد مختلفه گفته.[۱]

و در بعضی شروح در ذکر قسم دویم که عارض شدن جهت وحدت بود کالکاتب و الضّاحک نیز مثال از برای محمولات نسبت به موضوع واحد ایراد شده، واز جهت عکس آن که موضوعات معروضه برای آن محمول واحد باشد قطن و ثلج مذکور شده. و این قسم دویم را منقسم به این دو قسم نموده.

و قسم ثالث: چنانچه موافق شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ اوّلاً مذکور شد ذکر نشده، و ایضاً در آن شرح گفته شده که لفظ «موضوعات» متن زاید است و سهو از ناسخین است، از جهت آن که لفظ بالعکس به معنی موضوعات و محمول واحد است، پس مغنیست از آن؛ و لهذا این قسم دویم را به دو قسم منقسم نموده که این نحو حمل نموده، و دو مثال ایراد کرده است و به این عبارت گفته: «و ان کان الثّانی و هو أن تکون الجهة الوحده عارضة لجهة الکثرة، فامّا أن تکون محمولات عارضة لموضوع واحد أو بالعکس ـ أی معروضات معروضه لمحمول واحد ـ و الأوّل کالکاتب و الضّاحک العارضین للانسان،[۲] الموضوع لهما، فانّهما مشترکاً فی أنّ کلّاً منهما محمول علی الانسان، و المحمولیّة المتحد[۳] بینهما عارضة لهما، خارجة عن حقیقتهما. و التّقریر علی هذا الوجه أحسن من ان تجعل[۴] جهة

---

۱. نخ: کذا فی شرح حاج محمود
۲. م: + و
۳. کذا
۴. الف: تجعل

الاتحاد بين الكاتب و الضّاحک هو الانسان، فانّ الانسان لايقال انّه عارض للكاتب و الضاحک الاّ على سبيل التّجوز؛ و الثّانی كالقطن و الثّلج الموضوعين للأبيض فانّه قد عرض لكلّ منهما أنّه موضوع للأبيض و الموضوعيّة المتّحدة بينهما عارضة لهما، خارجة عن حقيقتهما. و يمكن أن يجعل فی هذا المثال جهة الاتحاد الابيض العارض للقطن و الثلج. و لفظ موضوعات زائدة وقعت سهواً من النّاسخين».

و در بعضی شروح ديگر بطريقٍ منه در اين [ب - ٦٠] مقام كه مصنّف«أو بالعكس» گفته قلمی شده: «أی يقال كذلک، او يقال بالعكس» كه دو قسم باشد أيضاً به حسب لفظ، ليكن به اختصار متن بعيد است.

و آنچه به خاطر می‌رسد آن است كه ممكن است كه «عارضة» حال ضمير«كانت» باشد، و بيان سابق باشد؛ يعنی اين دو قسم می‌شود حالِ كونی كه وحدت امر عارضی باشد مر موضوعات را يا محمولات را، پس در اين صورت يعنی در موضوع بودن يا در محمول بودن چنين می‌باشد، يعنی اگر عروض يافت و متحقّق شود در وحدت عين موضوع و محمول می‌شود، حالِ كونی كه عارض موضوع شود. با عكس كه عارض محمول شود.

و در شرح حاج محمود واقع است معنی آن«عكس» به اين نحو كه بايد از عوارضی باشند كه محمولات باشند مر موضوع واحد را، يا معروض چند باشند مر عارض واحد را، و به اين عبارت تقرير آن نموده كه: «اما موضوعات بالطّبع كالثّلج و العاج، او محمولات كذلک

عارضة لموضوع عروضاً كعروض السّواد بمحلّه، أو كعروض العرض لموضوعه. و هو حال عن قوله: جهة الكثرة و قيد لها، كما أنّ قوله: او بالعكس الّذی هو كونها معروضات لعرض واحد حال عن قوله: هذا، و قيد له على طريق اللّف و النّشر المرتّب، فيكون قوله: هذا، شاملاً لوحدة المنتسبين كوحدة الملک و النّفس و المدينة».

و ملاّ علی گفته: «عارضة لموضوع صفة، لقوله: محمولات. و قوله: أو بالعكس، عطف عليه، على أنّه صفة لقوله: موضوعات على ترتب[1] اللفّ و النّشر من غير ترتيب[2]».

و ملخّص كلام ملاّعلی است كه: «جهت كثرت يا موضوعاتند يا محولات كه عارض موضوع واحد شده‌اند، يا عكس اين است كه معروضند از برای محمول واحد كه «أو بالعكس» متن عطف بر «محمولات» باشد به طرف لف و نشر مشوّش؛ يعنی موضوعات معروض باشند محمول واحد. يا بعضی گفته‌اند معنی‌اش اين است كه محمولات چندند عارض موضوع واحد يا [الف ـ ٦١] برعكس كه موضوعات چندند، معروض محمول واحد، اوّل مثل كاتب و ضاحک كه عارض [اند] مثل انسان را، و ثانی مثل قطن و ثلج كه موضعند ابيض را. تمّ كلامه.

و شيخ در *شفا* گفته: «الواحد بالعرض [هو أن] يقال فی شیء يقارن شيئاً آخر أنّه هو الآخر، و ذلک امّا موضوع و محمول عرضی، كقولنا: ان زيداً و ابن عبداللّه واحد، و ان زيداً و الطّبيب واحد. و إمّا محمولان

---

۱. كذا. مصدر : طريق

۲. شرح *التجريد* / ۱۰۱

فی موضوع واحد، كقولنا إنّ الطّبيب و ابن عبداللّه واحد [اذ عرض] ان كان شیء واحد طبيباً و ابن عبداللّه. /*الف/٤٧/ أو موضوعان فی محمول واحد [عرضی]، كقولنا الثّلج و الجصّ[1] واحد».[2]

و امّا اگر جهت وحدت مقوّم از برای جهت كثرت باشد كه قسم اوّل بود كه سابقاً ذكر شده. پس آن جنس است، اگر آن وحدت محمول شود بر كثيرين مختلفة الحقايق در جواب ماهو، و نوع است اگر محمولات[3] حقايق متّفقه باشند، و فصل است اگر محمول شود در جواب ايّما هو فی جوهره؟ و وحدت فصلی موجب وحدت نوعيّه و جنسيّه هست بدون عكس.

و اگر موضوع وحدت و كثرت يكی نباشد بلكه موضوع اين هر دو مغاير هم باشند و موضوع وحدت شخص واحدی باشد، يا اين است كه اين موضوع مجرّد عدم انقسام است لاغير كه به غير شیء غير منقسم مفهومی ندارد، پس آن نفس وحدت است به قول مطلق غير مقيّد به وحدت عقل يا نفس. و اگر از برای او مفهوم ديگر هست اگر ذا وضع است پس آن نقطه است، و الاّ پس عقل و نفس است. و[4] اين وقتيست كه قابل قسمت نباشد، و الاّ پس اگر حين قسمت اجزايش مساويند يا نه، قسم اوّل اگر بالذّت قابل قسمت است مقدار است، و الاّ جسم بسيط است، مثل: «ما» و «هو». اما قسم ثانی كه اجزاش[5] مساوی نيست اجسام مركبّه است.

---

۱. جصّ: گچ

۲. *الهيات شفاء* / ۹۷

۳. الف: محمول

٤. ن، الف: ـ و

۵. كذا

و در بعضی شروح واقع است در وصف به وحدت عرضی که اتصاف اصل نسبَتین در مثال نفس و ملک باشد به وحدت از جهت تدبیر بالعرض، و به تبعیّت تدبیر واحد است که در نفس و ملک [ب ـ ٦١] می‌باشد، و از قبیل وصف به حال متعلّق است از جهت آن که نفس و ملک حقیقةً موصوفند به تدبیر که امر واحد است.

و در قول مصنّف که گفته: «و ان عرضت» تا قول او که گفته: «أو بالعکس» ایراد نموده که اگر جهت وحدت عارض باشد حقیقةً، یعنی خارج محمول باشد از برای کثیر، پس به نحو قطن و ثلج و کاتب و ضاحک است که جهت وحدتشان بیاض و انسانیّت است که عارض در این هر دو شده‌اند؛ و ایراد نموده که معنی قول: «ان عرضت» تا آخر این است که جهت وحدت از برای موضوعات و محمولات می‌باشد، لیکن به این نحو که محمولات عارض شوند موضوع واحد را، و موضوعات /*ب/٤٧/ معروض شوند محمول واحد را که عارضة لموضوع صفة محمولات باشد، و«بالعکس» عطف به محمول باشد که در محمولات هست، و صفت موضوعات باشد به طریق لفّ و نشر مشوّش لیکن این حمل بعید است، فتدبّر! و سابق از شرح ملاّعلی مثل این مذکور شد، فتذکّر!

قال: و بعض هذه أولی من بعض بالوحدة.[1]

وحدت از معانی مقوله بر ما تحت خود به تشکیک است، و بعضی

١. *کشف المراد* / ١٠٣

افراد آن اولی‌اند به اسم وحدت از بعضی، پس بتحقیق که نفس وحدت حقیقیه ذاتیه اولی است از عرضیّه، و شخصیّه اولی است از نوعیّه، و نوعیّه اولی است از وحدت جنسیّه، و اقسام مجموع اولی است هریک از مجموع دیگری به نحوی که وحدت در اقسام واحد از وحدات اولی است از دیگری.

قال: المصنّف ـ رحمه اللّه ـ: و الهو هو علی هذا النحو.[1]

یعنی: «هو هو» نحو وحدت است که جمیع اقسام مذکوره وحدت در آن هست، لیکن وحدت در شخص واحد متحقّق است، و تحصیل حاصل محال است، پس لابدّ باید که در «هوهو» اثنینیت باشد، و چون آن نیست پس توجیه نموده‌اند که[2] در شخص واحد«هوهو» تکرار و تأکید التفات است تا آن که مفید باشد، مثل«زید، زید». و معنی دیگر نیست.

قال: المصنّف ـ رحمه اللّه ـ : و الوحدة [الف ـ ٦٢] فی الوصف العرضی و الذّاتی تتغایر أسماؤهما بتغایر المضاف اليه.[3]

یعنی: وحدت در وصف عرضی و ذاتی متغایر است اسماء آن به تغایر مضاف الیه، از جهت آن که اتحّاد در جنس را«مجانست» می‌گویند؛ و در نوع را«مماثلت» می‌گویند؛ و در خاصّه را«مشاکلت» می‌گویند؛ و در کیف را«مشابهت» می‌گویند؛ و در کمّ را«مساوات»

---

۱. *کشف المراد* / ۱۰۳ ۲. م: ـ که

۳. *کشف المراد* / ۱۰۳ : «اسماؤها»

می‌گویند؛ و در اطراف ذی مقدار [را] «مطابقت» می‌گویند؛ و در اضافه [را] «مناسبت» می‌گویند. و در وضع اجزا [را] «موازات» می‌گویند.

قال: **و الاتّحاد محال؛ فالهو هو یستدعی جهتی تغایرٍ و اتّحادٍ علی ما سلف.**[1]

یعنی: اتحاد اثنین حقیقةً غیر معقول است، از این جهت که بعد از اتّحاد اگر هستند هر دو متعدّد پس اثنان‌اند نه اتّحاد، و اگر معدومند پس اتحاد متحقّق نیست بینهما، و هو هو اتّحاد نیست بلکه مغایرت به وجهی و اتّحاد به وجهی در آن هست، چنانچه گذشت.

قال: **و الوحدة مبدأ للعدد المتقوّم بها لاغیر.**[2] /*الف/۴۸/

یعنی وحدت مبدأ عدد است، و عدد نیست به جهت آن که عدد[3] کمّ منفصل است، پس لابدّ است از انفصال، چنانچه متّصل به این مذکور می‌شود، بلکه تقوّم عدد به وحدت است نه به غیر، پس عشرة تقوّمش به دو خمسه نیست، بلکه از ده واحد است، لهذا ارسطو گفته: «لاتحسبنّ ان ستّة اثنان ثلاثة بل ستّة مرّة واحدة».

و در *حاشیهٔ میر بر اصفهانی* واقع است: «و الوحدة لیست بعدد؛ لأنّ العدد هو الکم المنفصل، فلابدّ فیه من الانفصال و الوحدة لاانفصال فیها، و بعبارة أُخری العدد لابدّ أن یکون فیه تعدّد، و الوحدة لاتعدد فیها».

---

۱. *کشف المراد* / ۱۰۴

۲. *کشف المراد* / ۱۰۴ : «العدد»

۳. م : عدم

قال: و اذا اُضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية، و هی نوع من العدد، ثمّ تحصل انواع لاتتناهی بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هی أنواع العدد.[1]

واحد عدد نيست از جهت آن كه عدد كمّ منفصل است، پس لابدّ است تعدّد تا انفصال متحقّق شود و هرگاه مضاف شود به وحدت وحدت ديگر حاصل [ب ـ ٦٢] می‌شود اثنينيت، و اين نوعيست از عدد.

و رفته‌اند قومی غير محقّقين كه اثنين زوج اوّل است، پس نوعی از عدد نيست. و اين غلط است به جهت آن كه خواصّ عدد موجود است در آن. پس هرگاه ضمّ شود واحدی به اثنين حاصل می‌شود نوع ديگر. و همچنين و اين اعداد انواع مختلفه‌اند از جهت اختلاف لوازم ايشان، مثل اصميّت و منطقيّت[2] و شبه اينها. و چون عدد غير متناهيست انواع عدد نيز غير متناهی است.

قال: و كلّ واحد منها امر اعتباريٍ، يحكم به العقل علی الحقائق اذا انضمّ بعضها الی بعض فی العقل انضماماً بحسبه[3].

كلّ واحد از انواع عدد امر اعتباری غير ثابت در اعيان است، بلكه ثبوتش در اذهان به اعتبار عقل می‌باشد كه حكم می‌كند عقل به

---

۱. *كشف المراد* / ۱۰٤

۲. اصمّ : عددی می‌باشد كه دارای جذر صحيح نيست و منطق بر عكس آن است *كشاف اصطلاحات الفنون* ج ۱۱٦۸/۲

۳. *كشف المراد* / ۱۰٥

حقایق معدودات، مثل انسان و افراد آن که اثنان و ثلاث و اربع است به انضمام بعضی افراد به بعضی که به حسب آن نوع عدد محقّق است که اگر در خارج باشند این اعداد جوهر نخواهند بود و البته عرضند؛ زیرا که به غیر قائمند نه به نفس خود، پس هرگاه قائم به غیر باشند یعنی معدودات، و از اعراض خارجه باشند واحد آنها مثل اربعه، پس یا آن است که این اربعه بتمامها قائم است به کلّ شخص از اشخاص[1] اربعه از انسان، این باطل است؛ والاّ لازم می آید که شخص واحد اشخاص باشد، یا آن که در هر واحدی[2] از اشخاص چیزی از اربعه باید باشد، و نیست در اربعه مگر آن که وحدات[3] است، پس در هریک وحدتی قائم است، و الّا هرگاه جمع نماید عقل واحدی در مشرق را با واحدی که در مغرب است حکم به اثنین /*ب/۴۸/ در اینها می‌نماید، پس اگر نوع عدد موجود در خارج باشد چگونه متصوّر می‌شود عروض این هر دو که یک نوع واحد است در خارج به این نحو که بعضی‌اش در مشرق باشد و بعضی‌اش در مغرب!؟

و در شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ واقع شده که باید انواع عدد ثابت [الف ـ ۶۳] نباشد در خارج، و الاّ بلاشکّ عرض خواهد بود آن نوع. پس خالی نیست یا آن است که آن نوع ـ خمسه مثلاً ـ عرضیست قائم به غیر که آن غیر را وحدتیست که به جهت آن وحدت است عروض آن خمسه در محلّ، یا نیست چنین. اگر هست پس آن وحدت نوعی اگر در آحاد باشد پس عرض واحده در محال متعدّده خواهد بود، و

---

۱. ن ، الف : اشخصاص

۲. ن ، الف : واحد

۳. م : واحد

لازم می‌شود که یک عرض مثل خمسه واحده در زمان واحد معروضات متعدّده داشته باشد. و اگر گفته شود که در هر محلّی وحدت علی حدةٍ هست پس از برای مجموع یک وحدت نخواهد بود که به آن اعتبار آن مجموع محلّ عدد خمسه باشد، و فرض چنین شده بود، و این خلاف فرض است.

و اگر نیست چنین که آن غیر را به سبب آن عدد وحدتی به این نحو[1] باشد، پس نوع آن عدد موجود یا موجود است در هر واحد از اجزا، یا در احد اینها موجود خواهد بود فقط، بنابر هر دو تقدیر لازم می‌آید که واحد عدد باشد از جهت آن که نوع عدد در واحد از اجزا یا در احد آنها متحقّق است، و این خلاف فرض و واقع است.

قال: الوحدة قد تعرض لذاتها و مقابلها و تنقطع بانقطاع الاعتبار.[2]

یعنی: وحدت عارض وحدت می‌شود، و می‌گویند: وحدت واحده‌ای است و عارض مقابلش نیز می‌شود، مثل آن که کثرت واحده‌ای است می‌گویند، و منقطع می‌شود به انقطاع اعتبار، و تسلسل نمی‌شود.

قال:[3] و تضاف الی موضوعها باعتبارین و الی مقابلها بثالث، و کذا المقابل.

---

۱. م : ـ به این نحو
۲. *کشف المراد* / ۱۰٦
۳. در نسخه‌های موجود این کتاب عبارت : «و قد تعرض لها شرکة فتخصّص بالمشهوری و کذا المقابل» با شرح آن نیامده است. *کشف المراد* / ۱۰٦ و *تجرید* / ۱۲۸

اقرب تفسیر [ی که برای] این کلام گفته‌اند این است که وحدت وحدتیست از برای واحد که موضوع آن است، و به این سبب اضافه‌ای است آن را به واحد که وحدتیست نسبت به واحد و مضاف به آن، و اضافه دیگر از برای آن حاصل است، و آن این است که حلول نموده در واحد، و اضافه ثالثه نیز برای آن حاصل است که این وحدت مقابل کثرت است که در کثیر است، و همچنین این اضافات ثلاثه در کثرت نیز هست.

مسألهٔ[۱] حادی عشر
در بحث از تقابل است

قال: و یعرض له ما یستحیل عروضه لها من التقابل.[۲]

یعنی: مقابل وحدت یعنی کثرت عارض می‌شود مر آن را چیزی که محال است عروضش از برای وحدت، و آن عارض تقابل با وحدت است که عارض از برای کثرت شده، ومفهوم تقابل عدم اجتماع است، در چیز واحد در زمان واحد از جهت واحده.

قال: المتنوّع الی أنواعه الاربعة، أعنی السلب و الایجاب، و هو راجع الی القول و العقد و العدم و الملکة، و هو فی الأوّل مأخوذاً باعتبار خصوصیّةٍ مّا، و تقابل الضدّین و هما وجودیان و یتعاکس هو و ما قبله فی التحقیق و المشهوریّة[۳]، و تقابل التّضایف.[۴]

۱. [ب ـ ۶۳]
۲. کشف المراد / ۱۰۷
۳. ن : المشهوری
۴. کشف المراد / ۱۰۷

ذکر نموده‌اند حکما که اصناف تقابل چهار است، از جهت آن که متقابلان یا احدیش وجودی است، و آخر عدمی است، هر دو وجودی است، جهت آن که تقابل میان امور عدمیّه نیست؛ زیرا که /*الف/٤٩/ سلب مطلق مقابلش ایجاب است یا مطلقا یا ایجاب خاصّ؛[1] و مقابل آن سلبِ مطلق سلبِ مطلق نیست، از جهت آن که اصل نیز این بود. و سلب خاصّ نیز نیست جهت آن که سلب خاصّ جزئی در تحت سلب مطلق است، و سلب خاصّ را مقابلش همان ایجاب خاصّ است نه سلب مطلق که آن سلب خاصّ جزئی آن باشد ـ به نحوی که مذکور شد ـ و نه سلب خاصّ ایضاً، از جهت آن که مقابلهٔ امرَیْن اگر احتمال تقابل نداشته باشند پس ظاهر است عدم تقابلشان، مثل عدم زید و عدم بکر که هیچ تقابل ندارند، و همچنین اگر جزم نباشد تقابل هر چند احتمال تقابل داشته باشند، مثل عمی و لاعمی که به وجهی توهّم می‌شود تقابل، لیکن از جهت آن که صدق این هر دو بدون وجود متقابلین مثلاً در حجر بنابر عدم ملکه مشهوری ظاهر است تحقّقش منع [الف ـ ٦٤] این معنی تقابل می‌کند.

پس چون این ثابت شد، می‌گوییم که متقابلان یا آن است که اخذ کرده می‌شوند به اعتبار قول نه تصوّر و معنی، مثل «زید انسان» و «زید لیس بانسان»، یا به اعتبار عقد و تصوّر این قضیّه که معنی ایجاب و سلب مذکور باشد، یا به حسب نفس حقایق اشیاست اخذش. اوّل تقابل سلب و ایجاب است که مثالش مذکور شد لفظاً و معنیً.

---

۱. کشف المراد: «اذ السلب المطلق انما یقابله الایجاب اما مطلق أو خاص».

و ثانی آن است که احدهما عدمیند و دیگری وجودی، یا وجودیند هر دو؛ اوّل تقابل عدم و ملکه است، و این قریب به تقابل سلب و ایجاب است، لیکن در عدم و ملکه اعتبار امکان وجود امر مسلوب باید شده باشد، مثل عمی و بصر، به خلاف سلب و ایجاب.

و اگر هر دو وجودیند پس اگر تعقّل می‌شوند قیاس به دیگری، پس آن تقابل تضایف است، مثل ابوّت و بنوّت؛ و اگر نیست چنین پس تقابل تضادّ است، مثل سواد و بیاض.

بدان این را که تقابل تضادّ متعاکس می‌شود با تقابل عدم و ملکه به اعتبار حقیقی و مشهوری.

تحقیق این مطلب این است که تقابل ضدّین گاهی مشهوری می‌باشد، و آن این است که دو امر وجودی باشند که بینهما تقابل باشد، و شرط نشده در آن که تعقّل شود کلّ واحد /*ب/٤۹/ قیاس به دیگری، مثل تضایف، اعمّ از این که میان اینها تعاقب باشد یا نه، و بینهما غایت خلاف باشد یا نه. و تقابل تضادّ مشهوری اعمّ از تقابل تضادّ حقیقیست مطلقاً؛ و حقیقی مقیّد به آن است که بینهما غایت تباعد باشد، پس سواد و حمرت ضدّند به معنی اوّل که مشهور است نه ثانی.

و تقابل عدم و ملکه ایضاً گاهی مشهوری می‌باشد، و آن این است که موضوعی داشته باشد که قابل آن امر وجودی باشد به حسب وقتی که ممکن باشد حصول وجودی در آن، مثل عدم لحیه در وقتی که در شأنش لحیه باشد از برای آن. و گاهی هست که حقیقی [ب ـ ٦٤] می‌باشد، و آن در موضوعیست که قابل وجودی مثل لحیه باشد به

حسب شخصش یا نوعش یا جنسش.

پس قول مصنّف که گفته: «**و یتعاکس هو و ما قبله فی التّحقیق و المشهوری**» یعنی تعاکس دارند با هم ضدّین، و تقابل عدم و ملکه در حقیقی و مشهوری به این نحو که حقیقی از تضادّ اخصّ از مشهوری از آن است، و حقیقی از تقابل عدم و ملکه اعمّ است از مشهوری از آن، برعکس تقابل تضادّ.

قال: و یندرج تحته الجنس باعتبار عارض.[1]

چون بیان کرده مصنّف که تقابل به چهار قسم منقسم می‌شود که آن به منزلهٔ جنس است، ذکر نموده که مطلق تقابل مندرج است تحت احد انواعش که تضایف است، پس مفهوم تضایف شامل است مفهوم جمیع تقابل را مطلقاً، از جهت آن‌که تقابل متعقّل نمی‌شود مگر قیاس به دیگری، لیکن به اعتبار عروض تقابل مر متقابلان را، از جهت آن‌که ذات سواد و ذات بیاض بدون اعتبار تقابل متضایفان نیستند، و با این اعتبار متضایفان مشهوریند، پس مفهوم تضایف من حیث هو هو اعمّ است از مفهوم تقابل، و از آن حیثیّت که تضایف معروض است مر حصّه از تقابل را اخصّ است از آن، مثل آن‌که مفهوم کلّی من حیث هو اعمّ از جنس است، و چون معروض جنس می‌شود اخصّ می‌گردد، و معروض همیشه اخصّ و عارض اعمّ می‌باشد.

حاصل /*الف/٥٠/ کلام آن است که مصنّف چون ذکر نموده

---

١. کشف المراد / ١٠٨

اقسام تقابل را به انواع اربعه، حتّی آن که گردید مثل جنس از برای این اقسام، ذکر نموده که مطلق تقابل جنس است و به وجهی در تحت نوع خود که تضایف [1] است مندرج می‌شود، از جهت آن که تقابل به اعتبار مقابله مضایف و قیاس به مقابلش ملحوظ می‌شود، پس ذات سواد و ذات بیاض بدون اعتبار این معنی نیستند تحت متضایفان، و با اعتبار این معنی از مضایفان مشهورند. پس ظاهر شد که جنس که تقابل است در تحت نوع [الف - ۶۵] خود به سبب عروضی عارضی می‌تواند بود، واستبعادی ندارد که چیزی اخصّ یا مساوی باشد به اعتبار عرضی.

پس حاصل کلام متن این شد که: مندرج است در تحت تضایف جنس که تقابل است.[2]

قال: و مقولیّته علیها بالتشکیک و أشداً فیها السّلب.[3]

یعنی: تقابل محمول می‌شود به انواعش به طریق شدّت و ضعف، و أشدّ در این محمولیّت سلب و ایجاب است. و بعضی گفته‌اند که تقابل میان[4] دو ضدّ اشدّ از تقابل سلب و ایجاب است، از جهت آن که وجود ضدّ مستلزم سلب طرفش هست، و اخصّ است از سلب - چون وجودی است، چنانچه سیاهی مستلزم نفی سفیدیست با نقیض

---

۱. م: مضایف

۲. *کشف المراد*: «فقد ظهر أن الجنس أعنی المقابل من حیث هو مقابل یندرج تحت التضایف» معنی این گفتار در ابتدای شرح فارسی دانسته می‌شود. چه تمامی اقسام تقابل به نحوی در مفهوم تضایف مندرج است و از این رو تضایف جنس سایر اقسام می‌گردد.

۳. *کشف المراد*: «و اشدها فیه الثالث»

۴. م: بیان

خاصّ ـ بدون عکس[۱] که سلب مطلق باشد مستلزم نقیض خاصّ نیست.

و بعضی گفته‌اند که میان سلب و ایجاب تقابل بالذات است، مثل وجود و عدم، و در ما بقی به سبب وجود و عدم است تقابل بالذّات اقوی است از بالعرض، نحو: «الموسی خیر» مقابل آن«لیس بخیر» است، و اگر بگوییم شرّ به واسطه عدم خیریّت تقابل خواهد داشت، نه بالذّات.

قال: و یقال للاوّل تناقض و یتحقّق فی القضایا بشرائط ثمانیة.[۲]

یعنی: تقابل ایجاب و سلب را تناقض می‌گویند، چنانچه نفی و اثبات می‌گویند، پس اوّل که سلب و ایجاب است اگر در مفردات باشد ـ مثل زید و لازید ـ پس آن تقابل عدم و ملکه خواهد بود، و در قضایا مسمّی به تناقض است؛ چنانچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ نقل نموده و مصنّف رحمه اللّه گفته که: اگر در قضایا باشد تناقض مثل زید کاتب [و] زید لیس بکاتب است. پس در قضایا بخصوص نه در مفردات به هشت شرط متحقّق می‌شود: /*ب/۵۰/

اوّل: وحدت موضوع، پس در زید کاتب و عمرو لیس بکاتب تناقض نیست.

دویم: وحدت محمول، پس در زید کاتب و زید لیس بتاجر تناقض نیست.

---

۱. کشف المراد: «و هو أخص منه دون العکس»

۲. کشف المراد / ۱۰۹: ثمان

سیم: وحدت زمان، پس در زید موجود الآن و معدوم امس تناقض نیست.

چهارم: وحدت مکان، پس در زید موجود فی الدّار و غیر موجود فی السوق تناقض نیست.

پنجم: وحدت اضافه [ب - ٦٥] پس در زید أب للخالد و لیس بأبٍ للمالک تناقض نیست.

ششم: وحدت جزء و کلّ پس در قول: «زنجی اسود بعضه و لیس بأسود کلّه» تناقض نیست.

هفتم: وحدت شرط، پس در قول ما که: «الشیء قابض للبصر بشرط السواد، و الشیء غیر قابض البصر بشرط عدم السّواد» تناقض نیست.

هشتم: وحدت قوّه و فعل پس در قول: «الخمر مسکر فی الدّن بالقوة، والخمر فی الدن لیس بمسکر بالفعل» تناقض نیست.

قال: هذا فی القضایا الشخصیّة، أمّا المحصورة فبشرطٍ تاسع، و هو الاختلاف فیه، فانّ الکلیّة ضدّ و الجزئیّان صادقان.[1]

بدان این را که قضیّه یا شخصیّه یا مسوّره است یا مهمله است. و این از برای آن است که موضوع [١]: یا[2] شخصی است، [٢]: یا سور کلّی یا جزئی دارد، [٣]: یا مهمله است که سوری ندارد، نحو: «زید کاتب»، و مسوّره نحو: «کلّ انسان حیوان» و «بعض[3] الانسان حیوان» و

---

١. کشف المراد / ١١٠ : و الجزئیتان صادقتان

٢. م : با

٣. م : بعضی

سالبۀ آن نحو: «لاشیء من الانسان بحجر» و«بعض الانسان لیس بکاتب»؛ [و] مهمله در حکم جزئیه است، نحو: «الانسان ضاحک» و بحث از جزئیه مغنیست از آن.

هرگاه این را دانستی پس بدان که این شرایط ثمانیه مذکوره کافیست در قضیه شخصیّه! امّا محصوره را لابدّ است از شرط نهم که آن اختلاف، در کمّ است، از جهت آن که دو کلّیۀ متضادّه صادق نمی‌آیند و ممکن است کذب هر دو، مثل: «کلّ انسان حیوان» و لاشیء من الحیوان بانسان». و جزئیّتان گاهی صادق می‌آیند، مثل قول ما که: «بعض الحیوان انسان، و بعض الحیوان لیس بانسان». امّا کلیّه و جزئیّه پس ممکن نیست صدقشان البته و کذبشان، نحو: کلّ انسان حیوان، و بعض الانسان لیس بحیوان» که هر دو متناقضان‌اند.

قال: و فی الموجّهات عاشر، و هو الاختلاف ایضاً[۱]، بحیث لایمکن اجتماعهما صدقاً و کذباً.

ناچار است تناقض را در قضایای موجّهه از شرط[۲] عاشری که اختلاف در جهت است، به حیثیّتی /*الف/۵۱/ که ممکن نباشد صدق این هر دو با هم، نه کذبشان. و موجّهه آن است که در آن جهت قضیّه از امکان و ضرورت و دوام و اطلاق و غیرها مذکور باشد [الف ـ ٦٦] که اگر مختلف در جهت نباشند ممکن خواهد بود صدق هر دو یا کذب هر دو با تحقق شرایط تسعه صدقش در ممکنتین، نحو:

---

۱. کشف *المراد* / ۱۱۱ : الاختلاف فیها

۲. م : ـ از شرط

«بعض الانسان کاتب بالامکان و لاشیء من الانسان بکاتب بالامکان»، یعنی وقتی از اوقات پس در این دو مثال هر دو صادقند، یعنی بعضی از انسان در وقتی از اوقات کاتب است که این معنی صادق است یا نقیضش «که لاشیء من الانسان بکاتب» باشد در وقتی از اوقات. این بود مثال جمع صدق نقیضین.

و کذبش در ضروریتین است که هر دو کاذبند نحو: «بعض الانسان بالضّرورة کاتب، و لاشیء من الانسان بالضّرورة بکاتب» که این هر دو کاذبند، از جهت آن که ثبوت کتابت بعض و نفی کتابت جمیع هیچکدام در این دو مثال ضروری نیست، و نیست مطلق اختلاف جهت کافی در تناقض موجّهات مادام که اختلافی نباشد که اجتماعشان با آن اختلاف ممکن نباشد، از جهت آن که ممکنه و مطلقه که متخالف باشند در کمّ و کیف متناقض نیستند، چنانچه در ممکنتین گذشت.

و قضیّه ممکنه آن است که حکم بر امکان بدون ضرورت شده باشد در آن. و مطلقه آن است که مقیّد به دوام و غیر آن نباشد، بلکه مطلق باشد. امّا ممکنه و ضروریّه هرگاه اختلاف در کمّ و کیف داشته باشند متناقض هستند، و همچنین مطلقه و دایمه.

قال: و اذا قیّد العدم بالملکة فی القضایا سمیّت معدولةً، و هی تقابل الوجودیّة صدقاً لاکذباً، لامکان عدم الموضوع فیصدق مقابلاهما.[1]

۱. کشف المراد / ۱۱۱

چون گذشت حکمی از احکام تناقض شروع شده در حکمی از احکام تقابل عدم و ملکه، و آن این است که: هرگاه مقیّد شود عدم به ملکه در قضایا، و آن به این نحو می‌شود که مقیّد سازیم عدم را به ملکه بعد از آن بگردانیم آن را محمول، پس آن قضیّه را «معدوله» می‌گویند، و آن قضیّه‌ای است که مؤخّر باشد در آن حرف سلب از ربط هرگاه جزء محمول باشد، مثل قول ما که: «زید هو [ب ـ ٦٦] لیس بکاتب» که «لیس» مؤخّر از لفظ «هو» رابطه است، و این نقیض و مقابل «موجبهٔ محصّله غیر معدوله» است که زید هو الکاتب است؛ از جهت آن که ممتنع است صدق کاتب و لاکاتب هر دو در موضوع واحد در وقت واحده از جهت واحده، به سبب آن که در احد قضیّتین محمول وصفیست ثابت از برای موضوع، و در دیگری سلب /*ب/٥١/ آن است، و جایز است کذب هر دو در صورت عدم موضوع؛ یعنی جایزاست کذب این معدوله و کذب موجبه محصّله که نقیض آن بود در صورت عدم موضوع.

مثال موجبتین که با هم نقیض بودند: «زید هو کاتب، و زید هو لاکاتب» است، که اوّل موجبهٔ محصّله و ثانی موجبهٔ معدوله است.

مثال سالبتین در این موضع که نقیض باشند که در صورت عدم موضوع با هم جمع می‌شوند در کذب: «لیس زید بکاتب، و لیس زید هو بلاکاتب» است، که اوّل سالبهٔ محصّله است و دویم سالبهٔ معدوله است که مقابل موجبهٔ محصّله و موجبهٔ معدوله‌اند، و هر دو جایز است که کاذب باشند با عدم موضوع، از جهت آن که زید معدوم چنان که لیس بکاتب است نیز لیس بلاکاتب است.

قال: و قد يستلزم الموضوعُ أحدَ الضدّين بعينه أو لابعينه، أو لايستلزم شيئاً واحداً منهما عند الخلوّ، أو الاتّصاف بالوسط. [۱]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از احكام تقابل عدم و ملكه اشاره كرد به احكام تقابل تضادّ، پس گفته است كه: گاهى لازم دارد موضوع احد ضدّين را بعينه، مثل ثلج كه لازم دارد خصوص بياض را بعينه؛ و گاهى لازم دارد موضوع احد ضدّين را لابعينه، مثل بدنِ انسان صحّت و مرض را؛ و گاهى موضوع لازم ندارد احد ضدّين را نه بعينه و نه به غير عينه، يعنى نه معيّن و نه غير معيّن را، و در اين صورت يا خاليست از اين هر دو و از امر وسط ميان هر دو، مثل فلك كه نه حرارت [الف ـ ٦٧] دارد و نه برودت دارد و نه امر واسطهٔ اين هر دو را.

و به اين اشاره كرده مصنّف كه فرموده عند الخلوّ يا متّصف است به وسط، يعنى واسطه ميان دو چيز، نحو واسطهٔ حرارت و برودت در آن متحقّق است، چنانچه گفته بود «أو الاتّصاف بالوسط» و وسط اسم محصّلى دارد مثل جسم فاتر كه ميان برودت و حرارت است.

قال: و لايعقل للواحد ضدّان. [۲]

يعنى: تعقّل نمى‌شود از براى چيز واحد دو ضدّ، از جهت آن كه ضدّ چيزى امريست كه از وجود آن /*الف/۵۲/ عدم آن چيز لازم مى‌باشد، و چيزى كه لازم مى‌آيد از وجودش عدم آن چيز يا واحد است يا متعدّد. اگر واحد است فهو المطلوب.

---

۱. *كشف المراد* / ۱۱۱، م: و الوسط

۲. *كشف المراد* / ۱۱۲

و اگر متعدّد است، اگر واحد از این هر دو در غایت بُعد نیست پس آن ضدّ نخواهد بود، بلکه آن دیگری که غایت بعد دارد با آن ضدّ خواهد بود. و اگر هر دو در غایت بُعدند اگر ضدیّت این هر دو به امر مشترکی است، پس می‌باشد ضدّش آن امر مشترک، و آن واحد است. و اگر ضدیّت این هر دو به امریست که مختصّ این هر دو است، پس مستفاد می‌شود که معنی اوّل و چیز اوّل ضدّ است این دو چیز را به دو جهت مختلفه، پس جهت ضدیّت مختلف است در آن، و هریک از دو جهت ضدّ واحدیند متفرّد از جهت دیگری، پس جهت ضدّیت در هریک از جهتین به سبب واحد است؛ پس در این صورت دو امر دو ضدّ دارد[1] نه یک امر[2] به این نحو در شرح علاّمه ـ رحمه [اللّه] ـ و اصفهانی واقع است، فتدبّر!

قال: و هو منفی عن الاجناس.[3]

این حکم ثالثیست از برای تضادّ، و آن این است که ضدّ منفی[4] است از اجناس، بلکه تضادّ میان انواع اخیره مندرجه تحت جنس واحد قریب می‌باشد، مثل سواد و بیاض که تحت جنس قریبند که لون است. و مستند ایشان در این قول نیست مگر استقرا.

و بعضی دلیل گفته‌اند در عدم ضدیّت اجناس به این عبارت که: [ب ـ ٦٧] «لاجتماع کثیر منها فی موضوع واحد.» یعنی بسیار[ی] از اجناس جمع می‌شوند در موضوع واحد، و منتقض شدن نفی تضادّ

---

۱. کذا
۲. الف : ـ امر
۳. کشف المراد / ۱۱۲ .م : منتف
٤. م : منتفی

واقع میان اجناس را به خیر و شرّ که این هر دو دو جنسی باشند ضدّ هم.

و بعضی توهّم نموده‌اند مبرهن نمی‌شود به جهت آن که اینها جنس نیستند، و ضدّین من حیث الذّات نیستند؛ بلکه تقابل این هر دو از حیثیّت کمال و نقص است که در خیر و شرّ است که عدم و ملکه‌اند.

و در بعضی شروح این مطلب به این نحو تقریر شده که بعضی گفته‌اند که: خیر و شرّ دو جنس متضّادان‌اند. و جواب گفته شده که مسلّم نداریم که اینها دو ضدّ باشند، از جهت آن که خیر حصول کما شیء است در مادّه قابل، و شرّ عدم آن کمال است نسبت به آن شرّ، پس بینهما تقابل عدم و ملکه است.

و در بعضی شروح نفی ضدّ میان اجناس را به این وجه نقل نموده‌اند که: اجناس یافت نمی‌شوند مگر در اذهان، و تضادّ نمی‌باشد مگر در اعیان.

قال: و مشروط فی الأنواع باتّحاد الجنس.[1]

این حکم رابعیست از برای تضادّی که عارض انواع می‌شود. یعنی: شرط رابع از برای تضادِّ انواع، اندراج این انواع است تحت جنس واحد، یعنی نوعی که ضدّ نوعی می‌باشد باید تحت یک جنس باشند هر دو. و منتقض نمی‌شود /*ب/۵۲/ این معنی به شجاعت[2] که مضادّ جبن و تهوّر است، از جهت آن که مقابله آن به این هر دو از

۱. *کشف المراد* / ۱۱۲

۲. م: شخاعت

جهت فضيلت شجاعت و رذيله‌ای[1] است که عارض اين هر دواند، نه مِن حيث الذّات است تقابل در اين امور.

پس تضادّ ميان دو جنس که شجاعت و جبن و تهوّر باشد، بلکه ميان عوارض اينها شد که جايز است که تحت يک جنس باشند، و أيضاً ميان شجاعت و ميان اين هر دو غايت خلاف نيست که تضادّ آن با هر دو متحقّق باشد، از جهت آن که شجاعت غايت تخالف با تهوّر و جبن ندارد، بلکه غايتِ تخالف ميان تهوّر و جبن است [الف ـ ٦٨]؛ پس لازم نيامد بر اين فرض نيز که امر واحدی دو ضدّ داشته باشد، بلکه دو امر با هم تضادّ دارند.

قال: و جعل الجنس و الفصل واحداً.[2]

يعنی: جنس و فصل در خارج شیء واحدند، از جهت آن که تعقّل کرده نمی‌شود حيوانيّت مطلقه موجوده منفرده که منضمّ شود به آن ناطقيّت؛ پس گشته باشند انسان بلکه حيوانيّت در خارج ناطقيّت است و وجود هر دو يکی است، و اين سابق گذشت. و غرض از ذکر اين مطلب در اين جا جواب اشکالی است، يعنی دخل[3] مقدّری، و تحقيقی که ايراد شده است؛ ليکن بنابر اشتراط دخول ضدّين تحت جنس واحد.

و تقرير اشکال اين است که: هر واحد از ضدّين مشتمل است بر جنس و فصلی و در ما بين جنسين واقع نمی‌شود تضادّ به نحوی که

---

۱. نسخه‌ها: رزيله

۲. *کشف المراد* / ۱۱۲: «واحدٌ»

۳. م: دخلی

سابقاً مذکور شد که به استقرا چنین معلوم شـده، و در حـصص یک جنس نیز به اعتبار اتّحاد جنسی تضادّ نیست، از جهت آن که در مثل سواد و بیاض که مثلاً در تحت جنس واحدند اگر واقع شود تضادّ پس به اعتبار فصول خواهد بود، نه اجناس؛ لیکن این فصول واجب نیست که مندرج در تحت جنس واحد باشند و الاّ فصلی مـی‌خواهـند، و همچنین هر فصلی فصلی الی غـیر النـهایة مـی‌خواهـد؛ پس تـضادّ حقیقی در نوعین نیست، بلکه در فصلین خواهند بود که لازم نیست دخولشان در تحت جنس واحد تا آن که فصول غیرمتناهیه مجتمعه در امر واحد یافت شوند.

و جواب به نحویست که سابق مذکور شد که: جنس و فصل در خارج شیء واحدند و تضادّ به اعتبار وجود خارجی می‌باشد، پس در نوع خواهد بود.

و تقریر اشکال در بعضی شروح به این نحو مذکور است که: این کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ اشاره به جواب دخل مقدّریست که: کلّ از ضدّین مشتمل است بر جنس و فصل، و جنس امـریست کـه واقـع نمی‌شود در آن /*الف/۵۳/ تضادّ، از برای این که در این جا جـنس فرض شده [ب ـ ٦٨] که واحد است، پس تضادّ واقع می‌شود به سبب فصول، و فصول واجب نیست اندراجش تـحت جـنس واحـد، پس واجب نیست وجود ضدّین تحت جنس واحد، بلکه تحت جـنسین شد.

تقریر جواب این است که: فصل و جنس واحدند در اعیان و تمایز ایشان در عقل است و واحد در نوع شده‌اند، پس تضادّ حقیقةً در نوع

است نه در فصول اعتباریّه، از جهت آن که تضادّ در وجود است نه در امور متعلّقه اعتباریّه عقلیّه غیر موجوده در خارج.

و در شرح حاج محمود واقع شده که: چون مر قایلی را هست که بگوید که آنچه شما ذکر نمودید که ضدّین تخالف دارند بـه حسب فصول، اگر تمام شود، نقیض قول شماست که: تضادّ در انواع مندرجه تحت جنس متحقّق است؛ از جهت آن که فصول نیستند انواع نسبت به اجناس خود به نحوی[1] که در محلّ خود ذکر شده» پس تضادّ را یک بار به نوع نسبت دادهاید و یک بار به فصل؛ و این نقیضین است. مصنّف ـ رحمه اللّه ـ جواب گفته: «و جعل الجنس و الفصل واحداً».

---

۱. الف : ـ به نحوی

فصل ثالث

در علّت و معلول است

[مسألۀ اوّل در تعریف علّت و معلول است]

قال: کلّ شیء یصدر عنه أمر امّا بالاستقلال أو الانضمام، فانّه علّة لذلک الامر، و الامر معلول له.[1]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از بحث بعض لواحق[2] ماهیّت شروع نمود در بحث از علّت و معلول، چون این بحث نیز از لواحق ماهیّت و عوارض آن است و این علّت و معلول از امور عامّه است نیز، و نفس اعتبار علیّت و معلولیت از معقولات ثانیه و از انواع امور اضافیه[3] است.

و در این فصل چند مسأله است:

اوّل: تعریف علیّت و معلولیت است، و این هر دو اگر چه بدیهیست لیکن گاهی اشتباهی می‌شود، پس از جهت تنبیه گفته است مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که کلّ چیزی که صادر می‌شود از آن، امری یا با استقلال است یعنی: «آن علّت مستقلّه است، مثل علّت تامّه، یا به طریق انضمام است، مثل جزء علّت [الف ـ ٦٩] تامّه که بدون استقلال

---

۱. *کشف المراد* / ١١٤

۲. م: لحواحق، ن: لحواق

۳. م: اضافه

امری را باعث است.

مسألۀ ثانیه

در اقسام علل است

قال: و هی فاعليّة و مادیّة و صوريّة و غائيّة.[۱]

علّت محتاجٌ الیه می‌باشد، و این محتاجٌ الیه یا جزء معلول است یا خارج از آن است، و آن علّت که جزء است یا جزئیست که حاصل می‌شود به سبب آن چیزی بالفعل یا بالقوّة؛ اوّل علّت صوری است، و ثانی علّت مادی است. و اگر خارجیّه است یا مؤثّره است در وجود که منها الوجود باشد، یا موقوف است تأثیر این مؤثّر نظر به آن امر، و از جهت آن است که لاجلها الوجود باشد. اوّل علّت فاعلیّه است، و ثانی علّت غائیه است.

مسألۀ ثالثه

در احکام علّت فاعلیّه است

قال: فالفاعل مبدأ التّاثير، و عند وجوده بجميع جهات التّاثير يجب وجود المعلول.[۲]

فاعل مؤثّر در /*ب/۵۳/ وجود است، و غایت در اصطلاح «مالأجله الاثر» است؛ یعنی علّت غایی چیزیست که به سبب آن این فعل کرده می‌شود. و مادّه و صورت دو جزئیند[۳] از اجزا معلول، و

۱. *کشف المراد* / ۱۱٤

۲. *کشف المراد* / ۱۱۵

۳. کذا در نسخه‌ها

هرگاه مؤثّر یافت شود به جمیع جهاتِ تأثیر، در این صورت واجب خواهد شد وجود معلول، و الاّ پس وجود و عدم آن نسبت به آن مؤثّر مساوی خواهند بود، پس تخصیص وقت وجود معلول به وقت یافت شدن مؤثّر من جمیع الجهات یا از جهت امر زایدی[1] است، یا نه. اگر اوّل باشد پس مؤثّر مفروض تمام نخواهد بود، و این خلاف فرض است، به جهت آن که مؤثّر من جمیع الجهات فرض شده بود. و اگر ثانیست لازم می‌آید ترجیح احد طرفی ممکن بر دیگری بدون مرجّحی که موجب وجود معلول باشد، و این محال است.

قال: و لاتجب مقارنة العدم.[2]

رفته‌اند قومی که تأثیر فاعل مقارن عدم معلول است، یعنی در معلولیست که مسبوق به عدم است، و این حکم مطلقاً درست نیست، بلکه مؤثّر اگر مختار است ـ یعنی به قصد و مصلحت امور را به فعل می‌آرد ـ متوجّه معدوم می‌شود، و اگر موجب باشد، لازم نیست مقارنت [ب ـ ٦٩] با عدم، بلکه ممکن‌است به حسب این‌فرض که دائم الوجود باشد آن معلول.

قال: و لایجوز بقاء المعلول بعده، و ان جاز فی المعدّ.[3]

بعضی از غیر محقّقین رفته‌اند به این‌که احتیاج اثر به مؤثّر در حین حدوث است، و بعد از حدوث محتاج به مؤثّر نیست، پس بعد از

---

۱. نسخه‌ها : زاید ایست

۲. کشف المراد / ۱۱۵

۳. کشف المراد / ۱۱۵

ایجاد مستغنیست از آن، و مثال آورده‌اند بِنا را که بعد از بانی، باقی است. و این خطا است، از جهت آن که علّت حاجت در ممکن امکان است، و آن ثابت است بعد از ایجاد، و بنّا علّت مؤثّره در بِنا که باقی می‌ماند بعد از او نیست، بلکه حرکت او علّت حرکت احجار است به وضعی که آن علّت نسبت احجار است[1] به هم، و بقاء شکل آن معلول از امر دیگر است که اجتماع ما بین این احجار است.

و همچنین است حکم در حصول انسان که أب علّت حرکت منی می‌شود، و حرکت منی بعد از آن که منتهی شد علّت حصول منی می‌شود در مقرّ خاص، و امّا تصویر آن حیوان به صورت /*الف/٥٤/ حیوان و بقایش[2] حیوان پس از برای آن علّت دیگر است که باقی است، و این حکم در علل فاعلیّه است. امّا علل معدّه معدوم می‌شوند اگر چه معلولات آن موجود باشند، مثل حرکت معدّه از برای وصول جسم در حیّز.

قال: و مع وحدته يتحّد المعلول.[3]

یعنی با وحدت فاعل که مستجمع جمیع شرایط تأثیر باشد شخصاً یا نوعاً یا جنساً یا غیرهما متّحد می‌باشد معلول شخصاً یا نوعاً یا جنساً، مثل علّت. این است مذهب مصنّف ـ رحمه اللّه ـ و اکثر حکما، لیکن این کلام در علّت موجبه است، و در فاعل مختار جایز است تکثیر اثر با وحدتش. شارح اصفهانی گفته که: «با دو معلول

۱. م ، الف : ـ به وضعی ... است
۲. کذا
۳. کشف المراد / ۱۱۶

مفهوم علّت از جهت وجوب احدهما به سبب[1] آن علّت غیر مفهوم آن علت است نسبت به وجوب معلول دیگر، و تغایر مفهومین دلیلِ تغایر در این علیّت می‌شود، پس آنچه فرض کردیم شیء واحد، اثنان شد، و این خلاف فرض است». و در شرح علاّمه ـ رحمه [اللّه] ـ نیز چنین واقع است،[2] و اقوی [الف ـ ۷۰] دلایل ایشان در وحدت علّت و معلول این است که: اگر اثر علّت واحده متعدّد باشد،[3] پس نسبت مؤثّر با احد اینها مغایر نسبت با دیگری است،[4] پس اگر این نسبتها جزئی از علّتند مستلزم ترکیب علّت خواهد بود، پس علّت واحده نیست، و الاّ پس نسبت علّت با این نسبت که متعلّق به این معلول است غیر نسبت با دیگری است، و همچنین نسبتِ نسبت، الی غیر النّهایة.

و[5] جواب گفته شده از این سخن که: در امور اعتباریّه این تسلسلات را اعتباری نیست، و منقطع می‌شود به انقطاع اعتبار. این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح تجرید خود که مشهور است که متن را نزد خواجه نصیر رحمه اللّه خوانده.

و در شرح تجرید خود در این متن شارح اصفهانی گفته که با دو معلول مفهوم علّت از جهت وجوب احدهما نسبت به آن علت، غیر

---

۱. ن : نسبت به

۲. ن : ـ و در شرح ... است

۳. ن : + بالذات . الف : باشند

٤. ن : + بالذات

۵. عبارت این بخش تا «قال» بعد خواجه، در کاغذی جدا توسّط مؤلّف به نسخهٔ «ن» الحاق شده بود که با توجّه به مضمون آن در این بخش قرار داده شد. چنانچه از ظاهر این عبارات برمی‌آید، این عبارتها مسودّه مؤلف بوده در پاره‌ای موارد فاقد نگارش دستوری صحیح می‌باشد.

مفهوم آن علّت است نسبت به وجوب معلول دیگر، و تغایر مفهومین دلیل تغایر در این علیّت می‌شود، پس آنچه فرض کردیم شیء واحد اثنان شد، و این خلاف فرض است.

و علاّمه حلّی ـ قدّس اللّه نفسه القدّوسی ـ در کتاب *مناهج الیقین* که در علم کلام و از کتب کلامی تألیف نموده در طور سینای این مطلب کلیم شده به این نحو در طی منهج ثالث که «مسألة: امتنع الاوائل و المعتزلة فی صدور المعلولین عن البسیط و الاّ لزم التکثّر أو التسلسل، و ایضاً یلزم التناقض و انّ صدور «آ» و لا صدور «آ» و«ب» یستلزم صدور«آ»، و ایضاً اختلاف الآثار یدلّ علی اختلاف الموثّرات کالبرودة و الحرارة. فعلی تعدّدها اولی.

و الجواب عن الاوّل: أنّه مبنی علی أنّ العلیّة امر ثبوتی و هو ضعیف لما مرّ، و ینقض بالسلب عن البسیط و الاضافة الیه. و ما اعتذر به بعض المحقّقین فقد أبطلناه فی کتاب *الاسرار*[1].

و عن الثانی: انّه مغالطة، فانّ اللازم منه صدور «آ»[2] و ما لیس بـ«آ»[3] لاصدور«آ» و عدم صدور «آ»[4]، فانّ بینهما مغایرة.[5]

و عن الثالث: أنّ الاستدلال انّما هو بتخلّف الآثار لاباختلافها»، تمّ کلامه اعلی اللّه مقامه.

لیکن تخلّف و اختلاف لازم و ملزوم، و پر مخالفتی ندارند الاّ آن که اختلاف اقوی و اشدّ است، و اگر تکثّر اثر موجب تکثّر مؤثّر می‌شد

---

۱. بسنجید با مصدر/ ۵۰۷ - ۵۰۹.

۲. ن : الف

۳. مصدر : ب آ

۴. ن : الف

۵. *مناهج الیقین* / ۱۵۱ - ۱۵۲ با اختلاف اندک

علم واجب سیّما با عینیّت اوجب در تکثّر بود و هیچ مجهولی[۱]، لااله الاّ اللّه این توهمات نمی‌نماید. و آنچه معلوم شد از شروح این معنی سیّما از شرح حاج محمود نیریزی[۲] که جدّ داعی ثالث‌المعلّمین ـ رحمه اللّه ـ حسن ظنّی به کلام او داشته است که فاعل نسبت به هر معلولی در آن جا تا یک مرابطهٔ خاصّی نداشته باشد که آن با دیگری نباشد ایجاد این نمی‌شود، و همچنین نسبت به جمیع معلولات.

و عبارت شرح مذکور این است «و من الناظرین فی الکتاب من قال: فی[۳] تمهید مقدّمة هی أنّ فی الواجب انّ للعلة خصوصیة لمعلولها، و لاتکون هذه مع غیره و الاّ لکان صدوره عنها دون غیرها ترجیحاً من غیر مرجّح الی قوله: ثمّ اعلم أنّ المصنّف قال فی شرحه *للاشارات* انّ هذا المدعی بدیهیة و انّ ما ذکر فی بیانها زیاده تذکّر للتنبیه و التوضیح، اذ من البیّن أنّ کلمّا تکثر المعلول تکثّر العلة و لو بالحیثیة اذ مفهوم علّیته لهذا غیر مفهوم علّیته لذاک، و الشیء المأخوذ مع احد المتغایرین غیر هذا الشیء اذا اخذ مع الآخر.» تمام شد کلام قوم.

لیکن می‌توان گفت فاعلیت از فاعل در امر بسیط و خود است و قابلیت ماهیت اشیا نسبت به موجودات مختلفه است، پس جعل بسیط از فاعل فرد حقیقی واقع است و اختلاف ماهیت در این قوابل موجب ترکیب موجد نمی‌شود، و واجب الوجود به ماهیات وجود

۱. کذا ، عبارت مشوّش است

۲. ن: نیرزی

۳. نسخه ناخوانا و کلمه‌ای شبیه به فقد یا لقد است.

بسيط می دهد.

در حاشيهٔ خفری واقع است كه: مجموع الموجودات الممكنة متناهية او غير متناهية فی حكم ممكن واحد فی امكان طريان العدم» بلكه در مرتبه امكانيّت به جهت آن كه ممكن را غير واجب و به معنى واحد دانسته‌اند، واحد است.

و در كتاب *تقويم الايمان* جدّ داعى ثالث المعلمين ـ قدس سرّه ـ واقع است: «تقويم هل أنت من المستيقن أنّ جملة الممكنات الصرفة متناهياً و لامتنايهاً[1] ممكن واحد فى حكم جواز اللاوجود بالاسر من بدو الامر و صحة طرو الانعدام بالأسر».

بنابراين رفع توهّم می‌شود به جهت آن كه وجود كه معنى واحد است فايض می‌شود بر آنچه در تحت امكان است، پس فعل فاعل اصل وجود بسيط است نسبت به جميع ممكنات كه در حكم ممكن واحدند در امكان طريان عدم و استفادهٔ وجود، كما قال عزّ من قائل فى سورة لقمان: ﴿ما خلقكم و لابعثكم الّا كنفس واحدة ان اللّه سميع بصير﴾[2]. پس وجود اگر مشترک لفظى يا معنوى باشد در ممكن به معنى واحد است و امور مختلفه را از لوازم ماهيات است اختلاف.

و هرگاه جدّ داعى و فاضل خفرى جميع را به سبب طريان عدم به منزلهٔ ممكن واحد دانند، وجود و حقيقت امكانى از عدم در حدّ وحدت كمتر و بی‌وجودتر نخواهند بود با وجود نصّ «كنفس واحدة» و جهت وحدتى خواهد بود مخلوقات را موافق آيه شريفه، و هرگاه

---

۱. كذا. صحيح: متناهياً و لامتناهياً

۲. لقمان / ۲۸

جمعی از حکمت لقمانی اراده و قدرت را نقض «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» ندانند چون این معنی و تر واحد را منظور نمی‌دارند، اعوذ باللّه من حِوَل العیون، با آن که دلالتی حقیقی حقّی در ثبوت و اثبات عقول عشره نیست به نحوی که در متن مذکور است.

و مؤیّد آن که داعی با مرحمت و غفران پناه سردار محمّد باقر حکیم باشی شریک بودیم در مباحثه نزد استاد الانامی رفیع الملة و الدین علامة العلمایی میرزا رفیعای نائینی ـ رحمه اللّه ـ بعد از فوت مرحوم میرزا محمد باقر مرقوم ـ رحمه اللّه ـ نقل نمود به داعی که در بعض تصانیف استاد الانامی ـ رحمه اللّه ـ دیدم که فرموده بودند که ظاهر آن است که عقول عشره حادث باشند، بعد از ملاحظهٔ آن بی‌ادبی نموده، چون احتمال قدم موافق غیر ظاهر از این کلام مفهوم می‌شد، چیز چند گفتم، اخیر در خواب آن مقدّس پناه را دیدم که به من منع نمود و گفت: ایراد بر کلامی که تو مهم نکنی بحث وارد نیست، مطلب ما آن بوده که اگر باشند عقول موجود، حادث خواهند بود نه آن که قدیم باشند، رحمهما اللّه تعالی .

و جدّ امجد داعی احمد المحقّقین میر سیّد احمد در کتاب حظیرة الانس از مؤلّفات خود ایراد نموده که: «ان العقل لا یجد بین جمیع الموجودات من حیث هی موجودة یمتنع تفاوتا بالکلیة بحیث لا یکون لها وحدة بدون فعلیة الانتزاع و لهذا قال اللّه ـ تعالی ـ : ﴿ما تری فی خلق الرّحمن من تفاوت﴾[1]. و بعبارة اُخری مجموع امور لم یکن لشیء منها

۱. ملک / ۳

وجود باعتبار ذاته سواء كان متناهى الاجزاء أو غير متناهياً، بل كلّ مجموع بالصفة المذكورة فى حكم ممكن واحد فى الاحتياج الى الموجد». و به این نحو ذکر شده در کتاب *ریاض القدس* که جدّ امجد داعی احمد باز بر حاشیهٔ خفری قلمی فرموده‌اند.[۱]

قال: ثمّ تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات.[۲]

اشاره است به جواب دخل مقدّری. توجیه آن این است که: هرگاه صادر نشود از واحد مگر واحد، لازم می‌آید که یافت نشود دو چیز مگر احدهما علّت دیگری باشد یا بواسطه یا به غیر واسطه، حاصلش آن است که دو معلول یافت نمی‌شود در یک مرتبه، پس از معلول اوّل نمی‌باشد مگر ثانی، و از آن مگر ثالث تا آخر، و در این صورت موجود است سلسلهٔ واحده خواهند بود، و هر موجودی که فرض شود احدهما علّت دیگری خواهد بود، و این ظاهر الفساد است؛ از جهت آن که وجود موجودات کثیره عدم معلولیّت بعضی به بعضی و[۳] متعلّق نبودن بعضی‌اش به بعضی به این ترتیب معلوم است بالضّرورة.

تقریر جواب آن است که: معلول اوّل واحد حقیقی را ـ تعالی شأنه ـ عارض می‌شود کثرت به اعتبار کثرت اضافات، از جهت آن که در این معلول که ماهیّت امکانیّه است وجود هست، و امکان بالذّات هست و وجوب بالغیر هست، /*ب/٥٤/ پس به اعتبار کثرت در این

---

۱. م ، الف : ـ این است آنچه علاّمه ... فرموده‌اند

۲. کشف *المراد* / ۱۱٦

۳. م ، الف : ـ عدم معلولیت ... و

اضافات عارض می‌شود مر آن را کثرت، پس می‌گردد به سبب این کثرت مبدأ کثیر در مرتبهٔ واحده، مثل عقل اوّل که از واجب صادر شده چند جهت در آن هست، امکان و وجوب به غیر و ماهیّت و وجود؛ پس امور متعدّده از آن متحقّق می‌شود.

جواب گفته‌اند [ب ـ ۷۰] که: این امور کثیره امور اعتباریّه است، و این کثرت باعث تأثیر نمی‌شود، و این نحو اعتبارات نیز در مبدأ حقیقی که واجب الوجود است ـ عزّ سلطانه ـ می‌توان اعتبار نمود، مثل سلوب و اضافات.

بیان[1] مطلب از مبدأ کلام، و حاصل مدّعا آن است که حکما ـ یعنی فلاسفه و معتزله ـ چون واجب را موجَب و امور و افعال را لازمِ ذاتِ قادر حقیقی موجَب می‌دانند نه مختار علی الاطلاق، توهّم نموده‌اند که از بسیط حقیقیّی که لازم ذات باشد به مناسبت خاصّ باید به وجود آید، لیکن از واحدِ بسیط به مناسبت خاصّ یک امر بسیط باید صادر شود از خصوصیت خاصّه که موجب ترجیح وجود به آن معلول شود، و آن خصوصیت نه جزء ذات تواند بود و نه عارض ذات، و الاّ موجب کثرت ذاتِ واجب می‌شود؛ پس باید عدم آن ذات بسیط باشد و آن خصوصیت لازمهٔ مذکورهٔ ذاتی نسبت به دو معلول سبب نفی کثرت نمی‌باشد. و جمعی قائل این شده‌اند مگر آن که

۱. عبارت این بخش تا «قال» بعد خواجه، در کاغذی جدا توسّط مؤلّف به نسخهٔ «ن» الحاق شده بود که با توجّه به مضمون آن در این بخش قرار داده شد. چنانچه از ظاهر این عبارات برمی‌آید، این عبارتها مسودّه مؤلف بود. در پاره‌ای موارد فاقد نگارش دستوری صحیح می‌باشد.

خصوصیت مشترک باشد نسبت علّی و معلولی که در معنی واحد شریک باشند و بدون این خصوصیت نسبت به دو معلول نمی‌باشد بالذات، با آن که به یکی بالذات و به دیگری بالعرض آن باشد، مثل عقل اوّل و دویم که بالعرض اوّل مؤثّر است آن.

و بنابراین آنچه به خاطر و ذهن جامده و قریحه خامده می‌رسد آن است که موافقِ مشهور لامؤثّر للوجود[1] الاّ اللّه و بودن وجود در همه موجودات به معنی واحد و عدم جعل ماهیت و لوازمش ممکن است که واجب مؤثّر در وجود که مستفاد از واحد است باشد که از واحد به غیر واحد صادر نباشد نسبت به ماهیات غیر مجعوله. و مؤیّد این شیخ در *تعلیقات* ایراد کرده که: «تعلیق، مفید الوجود یفید الوجود المطلق فامّا وجوداً بعد ما لم یکن ـ أی الوجود ـ فیکون للوجود وجود، فلا اعتبار له من جهة مفید الوجود؛ فان بعد ما لم یکن من لوازم الشیء لمعنی من لوازم الماهیة الموجودة ـ کما للمثلّث کونه بحیث یمکن ان یخرج أحد اضلاعه الی کذا هو ـ فیفید ما لم یکن من لوازمه، لاممّا تقدّم به المثلث و کذلک الضحک للانسان من لوازمه».

و أیضاً[2]: «تعلیق، الأوّل ذاته بسیط لاکثرة فیه البتة، فیفید ما لم یکن من لوازمه الماهیة و العقل الفعّال اللازم عنه أو لاکثرة فیه، لأنّ له ماهیة و وجود وارد علیه من الأوّل، ثمّ اللازم الثانی فیه کثرة زاید علی ما فی الاوّل و کذلک الحال و اللازم بعد اللازم.»[3] که آنچه مرقوم شد در *تعلیقات* نهایت تعلّق به مقصود دارد هر چند عقل اوّل نیز که وجود در

---

۱. کذا. مشهور: فی الوجود

۲. *التعلیقات* /

۳. پیشین

آن عین ماهیت است این کثرت را دارد.

و در شرح حاجی محمود نیریزی[۱] بر *تجرید* در متن«مع وحدته یتّحد المعلول و هذا الحکم ینعکس علی نفسه و في الوحدة النوعیة لاینعکس» وحدت را در جمیع این وحدات شخصی و نوعی و جنسی شرح نموده به قرینهٔ متن«و فی الوحدة النوعیة لاینعکس» که تصریح به این نوع در متن شده. پس وحدت شخصی لازم نیست پس وحدت مشترک معنوی در وجود کافیست آن را.

و ایضاً در شرح مرحوم[۲] واقع شده از *اشارات* که: «انّ للمعلول الأوّل اعتبارات، منها: الوجود و الماهیة. و الصادر عن الأوّل انّما هو الأوّل و الماهیة انّما تصدر عنه بواسطته»[۳] و گفته: «هذا محصّل ما ذکره و علم منه أنّ الصادر الأوّل فی هذه الاعتبارات جاز، بل وجب أن یکون الاّ الاوّل، و ما عداه انّما یصدر عنه بوسط[٤] واحد أو بوسایط، و أنّ ذلک امر لازم التأثیر و التأثّر. قال فیثاغورث: اذا ثبت من العلّة واحد صدر عنه لاواحد، هو العلة و المعلول معاً، أو الوجود و الماهیة، و انّ هذا منشأ للکثرة. و قال ذرادست الحکیم اذا صدر من الأوّل ملک سمّاه یزدان حدث من ظلّه شیطان سمّاه اهرمن، و جعل ذلک الملک مبدأ الخیرات و ذلک الشیطان مبدأ الشرور، فکأنّه جعل الملک

---

۱. ن : نیرزی

۲. بظاهر شرح نیریزی مراد است.

۳. در شرح الاشارات ج ۳ / ۲٤۵ حکیم طوسی گوید: «اذا صدر عن المبدأ الأوّل شیء ... فاذن هیهنا أمران معقولان، احدهما: الامر الصادر عن الأوّل و هو المسمّی بالوجود و الثاني هو الهویة اللازمة لذلک الوجود و هو المسمّی بالماهیة».

٤. کذا

طبيعة وجودية و الشيطان بحقيقته طبيعة عدمية. و بالجملة اذا صدر عن شيء شيء حدثت الكثرة، و ان كان الصادر أوّلاً و بالذات ليس الاشياء[١] واحداً، كما اذا ضمّ واحد الى واحد حصل انضمام و ثنوة[٢] لم يكن فى كل واحد من الامرين، و هو منشأ صدور الكثرة عن الواحد».

و جدّ داعى ثالث المعلّمين ـ قدّس سره ـ در *قبسات* در «وميض، قال امام المشككين فى *المحصّل* مسألة» الى آخره، در جواب جمعى كه مؤثريت واجب را در امور متعدّده گفته‌اند موجب تجزّى ذات واجب مى‌شود، جواب گفته‌اند كه: «انّ مؤثرية الشيء فى الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيّناه، و اذا كان كذلک بطل أن يقال أنه جزء الماهية او خارج عنها». و ايضاً در همان و ميض فرموده: «فقد تلخّص من ذلک انّ خصوصية ذات الفاعل المقتضى لوجوب صدور المعلول عنه لو كانت مشتركة بين مجموع المعلولين و بين كل واحد لاصدور كلّ واحد بخصوصه» الى قوله: «فهى خصوصية مرسلة مبهمة فيكون هو بحسب ذاته بالنسبة الى كل من الامور الثلاثة بحيث يصحّ أنّه من حيث يقتضى ايّاه لاغيره يقتضى غيره لاايّاه، هذا خلف».

و ايضاً در آن وميض است: «و من المستبين بتةً أنّ الاشياء اذا تساوت نسبتها الى بارئها و استوت نسبة بارئها اليها لزم تساويها فى الجميع ما لها، فلا يتصوّر هناک اشياء متكثّرة و هويات متعدّدة اصلاً، فليثبّت!»[٣]

و فى *التعليقات*: «الوجود من لوازم الماهيات لامن مقوّماتها، لكنّ

---

١. كذا، عبارتها مشوّش است.

٢. كذا / صحيح: اثنوة

٣. *القبسات* / ٣٥٨-٣٦١

الحكم فى الأوّل تعالى الذى لاماهية له غير الانية يشبه أن يكون الوجود حقيقة». و ايضاً فى *التعليقات*: «العلّة علة لوجود المعلول و اذا وجد صار علّة الوجود العلاقة بينهما و المعية». و فى *التعليقات*: «الممكن الوجود قد يصحّ أن يكون دائماً مع العلّة، و قد يصحّ ان لايكون كذلك، بل مسبوق العدم، فكونه مسبوق العدم اخصّ من كونه محتاجاً الى علّة، لأنّ الحاجة الى العلّة سبب الامكان الذى يعمّ ما يسبقه العدم و ما لايسبقه، فاذاً تعلّق هذا الموجود بالفاعل اوّلاً بسبب المعنى العامّ و هو الامكان لابسبب المعنى الخاصّ و هو يسبق العدم». و فى *الحاشية القديمة الجلالية الدوانّية* هذا المبحث.

أقول لايخفى على الفطن المنصف انّه اذا اعتبرت الخصوصية بين الجميع و لم يتحقّق ما يختصّ بكلّ واحد لم يتحقّق منشأ خصوصية كلّ واحد و هوية التى بها يمتاز عن غيره، فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئاً لاقتضت قدر المشترك، فلم تتحقّق الامور المتعدّدة المتمايزة، فعليك بالتأمّل الصادق!

پس امور متعدّدۀ مشترکه در امر واحد حکم واحد دارند، و با وحدت آن دو در *تقديسات* واقع است که: «الوجود المنتزع من الماهيات المتغايرة انّما مناط منشأ[1] انتزاعه منها حيثية مشتركة بين الجميع هى[2] حيثية الصدور عن القيوم الواجب بالذات و الاستناد اليه، و لايدخل فى ذلک الخصوصية ماهية ما بخصوصها اصلاً». و فيه ايضاً: «هل اتاک نبأ ما اصّلناه نحن معاشر الحكماء الربانيين فى امر نظام

---

۱. ن: منشأه

۲. كذا

الجملی لعوالم الجواز المعبّر عنه بنظام الخير أنّــه شـخصی واحـد بالارتباط و الاجتماع بالفعل من وعاء الوجود الذی هو الدهر و ان كان متكثّراً بالاجزاء و التأليف». و فيه ايضاً: «و كـلّ مـجموع آحـاد مـن شخصيات صرفة أو من هويات شخصية و طبايع مرسلة فانّه بهويته المجموعية شـیء وراء الاجـزاء، و ان هـو الاّ واحـد شـخصی ليس يحتمل الشركة».

و جدّ داعی ثالث المعلّمين در كتاب *افق المبين* در تلويح استناری ايراد نموده كه: «انّ الفاعل اذا أوجب شيئاً أفاد وجوده لاحقيقته، و اذا أوجب الوجود أفاد حقيقته لاوجوده، اذ حقيقته هي أنّ موضوعه فی الاعيان او فی الذهن، أی صيرورة الماهية، لكن هذه المعانی فی طبيعة الوجود المشترک البديهی فقط.» پس مستفاد از اين كـلام كـه فـاعل مؤثّر در وجود است و بس، و جعل در ماهيات نـمی‌باشد و وجـود معنی[1] در جميع به اشتراک معنوی [است].

و در جذوۀ رابعه از كتاب *جذوات* واقع است كه: «ببايد دانست كه صرافت وحدت حقيقيه و محوضت احديت حقّه مـختصّ است بـه جناب قدوس حقّ تعالی شأنه[2]». و باز در جذوه‌ای[3] فرموده كه: «در جميع عوالم امكان و اقاليم ماهيات ممكنه و هـويات جـايزه كـمال وحدت صرف و بساطت محض كه به شوائب نقص تكـثّر و تـركّب آميخته و آلوده نباشد به هيچ وجه ممكن‌الحصول نيست، بلكه غايت مرتبۀ ممكنه در جايزات تأحّد است، و اتحاد كـه ظـلّ واحـديت و

---

١. كذا
٢. *جذوات* / ٢٨
٣. كذا، اين عبارت در همان جذوه است.

احدیت مطلق واحد الذات احدی الحقیقه من جمیع الجهات است علی الشدة و الضعف و الزیادة و النقصان و الحقایق المختلفة فی جواهرها بالکمال و النقص. و از این جاست که شرکاؤنا السالفون گفته‌اند: کل ممکن زوج ترکیبی». تمّ کلامه[1] قدّس سرّه.

و این ترکیب وجود و ماهیت در مجرّدات غیر واجب همه جاریست و باز در *جذوات* فرموده: «فیثاغورسین حکما ـ اعنی اصحاب فیثاغورس یونانی ـ که امام حکما سامیا بوده و در زمان سلیمان ـ علی نبینا و علیه السلام ـ حکمت از مشکات وحی و معدن نبوت اخذ کرده» نقل کرده‌اند که فیثاغورس به این عبارت گفته است: «انّ الباری تعالی واحد لا کالآحاد»[2] الی آخره.

و بعد از ذکر سخن فیثاغورس جدّ داعی ثالث المعلّمین فرموده که: «و صاحب کتاب *ملل و نحل* قول فیثاغورس را به وجه دیگر نقل نموده»[3] و گفته به این عبارت، و خاتمهٔ سخن که از فیثاغورس صاحب *ملل و نحل* نقل نموده این است: «و البسایط واحدة امّا فی الجنس، أو فی النوع، أو فی الشخص کالجوهر، فی أنّه جوهر علی الاطلاق و الانسان فی أنّه انسان و الشخص المعین مثل زید فی انه ذلک الشخص بعینه واحد، فلم تنفکّ الوحدة من الموجودات قطّ، و هذه وحدة مستفادة من وحدة الباری ـ عزّ و جلّ ـ لزمت الموجودات کلّها و ان کانت ذواتها متکثّرة، و انّما شرف کل موجود بغلبة الوحدة فیه، و کل ما هو ابعد من الکثرة فهو أشرف و اکمل».[4]

---

١. پیشین / ٢٩
٢. پیشین / ٣٥
٣. پیشین / ٣٦
٤. پیشین / ٣٦ - ٣٧

و بـاز جـدّ داعـی ـ قـدّس سـره ـ در *جـذوات* فـرموده کـه: «ارسطوطاليس در ميمر ثامن کتاب *اثولوجيا* در تحصيل اين مقصد و تحقيق اين مطلب توغّلات و تعمّقات فرموده، و گفته است: و تشتاق الى أنّ تعلّم الشیء الذی قد اكثرت فـيه الحکـماء الاوّلون القـول و اضطربوا فيه، و کيف صار الواحد المحض الذی لاکثرة فيه بنوع من الانواع علّة ابداع الاشياء الکثيرة من غير ان يـخرج مـن وحـدانـيته و لايتکثّر، بل اشتدّ وحدانيته عند ابداعه الکثرة»،[١] الى آخره.

و در اين مقام به نحوی که از خواجه نصير ـ رحمه اللّه ـ در *شرح تجريد* ملاّمحمود نيريزی معلوم شد اکتفا موحّد نوعی بـاخسرهم[٢] نموده، و همچنين در جای[٣] ديگر که مذکور شد قبلاً در کتاب *تقويم الايمان* واقع است: «تقويم، القيّوم الواجب بالذات هو الفرد، و کلّ جايز زوج ترکيبی فلا وحدة و لاأحدية للجايزات، و لاالواحد الحقّ شيئاً يتأثّر بهما، و انّما فی عالم الجواز اتّحاد هو ظل الوحدة الحقّة و تأحّد هو ظلّ الاحدية المطلقة. و ما من جايز متوحّد الذات و متأحّدها فی الأعيان الاّ و العقل يکثّره فی اللحاظ التحليلی إمّا بالجنس و الفصل و بالقول، و إما بالماهية و الانّية، و امّا بالمفهومية هی ما بالقوّة بحسب نفس جوهر الذات و بالفعل بحسب الفيضان من الجاعل، و إمّا بالجواز بـالذات و الوجـوب بـالغير، اذ نـفس جـوهر الذات تـحت ذيـنک المفهومين[٤] المحمولين عليهما معاً بحسب ذينک الاعتبارين».[٥]

---

١. پيشين / ٣٧
٢. کذا
٣. نسخه مبهم است
٤. أی مفهومی بالقوة و الفعل. (منه)
٥. أی نفس جوهر الذات و الفيضان من الجاعل. (منه)

و در *تقدیسات* نیز واقع است: «تقدیس، ان اجتهدت فی استیقان القوانین الملقاة الیک لم تر عضیلاً علی الحادس الشدید الحدس أن یحدس من اشتراک کافّة الماهیات و الهویات الجوازیة فی معنی الوجود المرسل الفطری المنتزع منها بحسب التقرّر فی الاعیان ارتباطها و تعلّقها طرّاً بواحد حقّ قیّوم بذاته هو حقیقة الوجود و مبدأ انتزاع الموجودیة، فقاطبة الجایزات مشترکة فی هذا الرباط متفّقة فی هذا العلوق ﴿ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت﴾[1]، ﴿أفی اللّه شکّ فاطر السماوات و الارض﴾[2] و بالجملة لو استندت الی فاطرین مختلفین بالحقیقة لم یکن بتهیأ ان ینتزع منها قاطبة مفرد واحد فطری الوحدة هو الوجود ﴿اذاً لذهب کل آله بما خلق و لعلا بعضهم علی بعض سبحان اللّه عمّا یصفون﴾[3].

و ایضاً در *تقدیسات* واقع است که: «تقدیس، فاذاً وحدة الوجود الانتزاعی ظلّ وحدة الحقّة تقدس شأنه و تمجّد سلطانه، و بساطته لمعة احدیة المطلقة، و اذ قد دریتَ أنّ الوجود هو نفس صیرورة الشیء و الواحد الحقّ هو مصیر الاشیاء بأسرها، لست أقول أنّه یصیر الماهیات ماهیات و الهویات هویات، کما هو سبیل تصیّر المؤلّف الّذی متعلّقه الهیئة التألیفیة، بل انّه یصیر الماهیات و الهویات علی منّتة التصیّر البسیط الذی اثره و متعلقه نفس الحقیقة هو مبدأ انتزاع الصیرورة و الکون عنها باسرها».

پس از تمام آنچه که سابق مذکور شد از *قبسات* و *تقدیسات* و

---

۱. ملک / ۳

۲. ابراهیم / ۱۰

۳. مؤمنون / ۹۱

جذوات و ***افق المبین*** و ***تقویم الایمان*** و ***تعلیقات*** شیخ ابوعلی و ***اثولوجیا*** ارسطو و ***شرح اشارات*** و ***حاشیهٔ قدیم*** و ***شرح تجرید*** ملامحمود نیریزی[1] نیست به غیر آن که فاعل مختار و خالق لیل و نهار امور مختلفه را از قوّه به فعل می‌آرد بدون لزوم تجزّی ذات مثل علم به امور مختلفه با عینیّت علم و بساطت ذات. و مستفاد می‌شود از مجموع این کتب مجموع این معانی مذکوره و آن که هر چه در تحت امکان است از مجرّدات و مادیات بدون جهت تعدّد و تجزّی بیرون از قوّه و فعل و وجود و ماهیت هر چند در عقول باشد بی‌حرف که بی‌وجود و ماهیت و قوّه و فعل مگر واجب الوجود خالی نیست تمام اشیاء. و معلوم است که ذات حقّ تعالی وجود او عین ماهیت است.

و ایضاً مستفاد می‌شود که مؤثّر در وجود نیست مگر واجب الوجود و جعل در ماهیات بسیط است نه مرکّب، و جهت وحدت هر نحو باشد کافیست در صدق «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» فعلی هذا جواب به چندین وجه می‌توان گفت:

یکی: ابطال بساطت غیر واجب.

دیگر: جواز اعتبار وحدت نوعی با جنس و غیر آن در ممکن به نحوی که از ملاّی خفری و جدّ داعی ـ قدّس اللّه نفسه القدوسی ـ [که] موافقند ذکر شد.

و ثالثاً: آن که وجود امر بسیط مشترک معنویست در همهٔ مجعولات و جعل در ماهیات نیست. و این معنی از کلام عظمای

---

۱. ن: نیرزی

سلف ثابت شد. پس به غیر فعل بسیط که ایجاد و موجودیت اشیاست از واجب امری صادر نشده. و حیرت در این‌است که سالفین به نحوی که صریح کلام ایشان دالّ است که جعل، جعلِ بسیط است در ماهیت و وجود، و وجود را مشترک معنوی ـ و از خدا است[1] ـ می‌گویند، چون کلام«الواحد لایصدر عنه الا الواحد» را حمل به این معنا ننموده‌اند.

و این‌معنی به خاطر داعی تنها رسیده و نهایت حسن‌دارد، ظاهراً بعید است موافق آرای سالفین [باشد] ـ که مؤثّر در وجود واجب حقیقی باشد و ماهیات با لوازم مجعول نباشند؛ و جعل، جعلِ بسیط نه جعل مرکب باشد نزد ایشان و این احتمال را راه ندهند، [و] نمی‌توان گفت[2] ـ که مثل رمّالیست که او همهٔ فنون رمل تعلیم به شخصی نمود و انگشتری به دست گرفتند جهت امتحان همهٔ فنون رمل که بایست او بکار برد، و لازم خاصّه انگشتر را گفت، گفتند الحال بگو که آن چیست که در مشت است؟ گفت: آسیا سنگ!

این معنی مثل آسیابی سر به سر گردان دارد داعی را که البته در این فکر خللی هست و گرنه به تذکّر لوازم معلوم است، و هرگاه به قریحه جامده است به قریحهٔ ذاکیه چون نمی‌رسد تخلّف معلول از علّت تامّه است این تخلّف، و الا به حساب آفرینش چه بدره‌ای ریزم، چه سفه بود که لافم بر محیط آسمانی.[3]

باز حیرت دارم از کلام شیخ ابوعلی که عالم را قدیم و با وجود

---

۱. کذا نسخه ناخوانا است.

۲. کذا، عبارت‌ها مبهم است

۳. کذا، عبارت‌ها مبهم است.

خارجی واجب معلول دانسته، و گفته واجب با تقدّم عقلی بر عالم این معیت دارد، پس اگر تقدّم واجب نفس الامر است وجود و تشخّص واجب در آن مرتبه معدوم است و الاّ چه تقدّمیست و این عین کفر است، مثل ماهیات اشیا که امکانشان پیش از وجود خارجیست و در آن مفسده‌ای است که در واجب است این را هم جمعی متوجّه نشده‌اند، و داعی مفصّلاً در کتاب *مقباس القبسات* نقل نموده‌ام.

و ایضاً در آیهٔ﴿ان تضلّ إحدیهما فتُذکّر احدیهما الاخری﴾[1] ملاعصام نکته گفته که چرا «تذّکرها الاخری» گفته نشده عوض احدیهمای آخر که اخصر باشد. و از محقّق تفتازانی نقل نموده که او گفته تقدّم مفعول در مقام لبس[2] جایز نیست با وجود آنکه لبس در این لبس شده احدیهما لبس غیر لبس ضرب موسی عیسی شده، جهت آن که این لبس موسی غیر لفظیست و آن لفظی است، چون این معنی مفهوم محشّی و تفتازانی شده.

و در حدیث رکود شمس *من لا یحضره الفقیه* جمعی گفته‌اند رکود در وقت زوال اگر در زوال هر بلد باشد سکون زیاد می‌شود در نظر و

---

۱. بقره / ۲۸۲

۲. لبس در این است که اگر«تذکرها الاخری». می‌گفت های مفعول مقدم بر فاعل می‌شد که اخری بود که در اصل احدیهمای ثانی معلوم نیست که فاعل است، و اخری مفعول یا عکس، و الا احدیهمای اوّل که فاعل تصل است، معلوم است که ناسیست و تذکر احدیهما یا اخری است، و التباس جهر معی که فاعل و مفعول منظور باشد غیر حال موسی و عیسی است. و ظاهر از مدّعا آن است که احدیهمای ثانی را اگر مفعول دانیم بعد هم مفعول در مقام التباس می‌شود، و این مطلب در لفظ تمام نماید، لیکن مذکّر و نار در این مقام به حسب معنی معلوم نیست، و بالذات ملتبس است بدون لفظ و التباس محسوس نیست این جا. (منه)

الاّ ترجیح بلامرجّح می‌شود، و نسبت به کرهٔ ارض اگر کسی رکود را بگیرد تمام می‌شود بدون بحث و در این رکود نموده‌اند.

و علاّمه عضدی در آیهٔ: ﴿و ان کنتم فی ریب ممّا نزّلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾[1] گفتند که: «صاحب *کشاف* فرق کرده میان متعلّق نمودن «من مثله» به «فأتوا بسورة». کائنة، و در «فأتوا» که متعلّق شود ضمیر «مثله» مرجعه / «عند» / راگرفته و در سوره «ممّا نزلنا»، و فرق معلوم نیست»[2]. با آنکه فرق بیّن است؛ زیراکه جواب آن که فرق است میان عدم قدرت بر اتیان.

عجب از علاّمه عضدی و جدّ داعی که ثالث المعلّمین ـ رحمه اللّه ـ عبارت علاّمه راکه فرق را مشکل دانسته و استعلام از علمای عصر نموده نوشته‌اند [بد] ون توجیه و جواب از جهت تعجّب و عدم توجّه به جواب جهت ظهور آن جواب است؛ در مجمعی سؤال از این شد، ملاّ محمد باقر هم بود، داعی این فرق را گفتند مرضی افتاد.

و از علامهٔ عضدی حیرت است که است[3] با «مِن» فرق ندانسته باشد و علاّمه باشد و اعتضاد در فضیلت داشته و در حلّ این حیران بوده، و جمع دیگر که حلّ این نمایند و علاّمه نباشند، از خوبی روزگار است و علامه به نحو دیگر است!

و حرف در این است هرگاه ﴿من مثله﴾ متعلّق به ﴿فأتوا﴾ باشد و

---

۱. بقره / ۲۳

۲. الکشاف ج ۱ / ۲٤۱ : «من مثله، متعلّق بسورة، خصفة لها، أی: بسورة کائنة من مثله، و الضمیر لما نزلنا أو لعبدنا. و یجوز ان یتعلّق بقوله: فأتوا و الضمیر للعبده».

۳. کذا: نسخه مبهم است

ضمیر راجع به ﴿عبدنا﴾ باز استحاله در کونش غیر استحالهٔ کون مجموع که اتیان به سوره از مثل عبدنا باشد با مثلیّت تام نه در انسانیت فقط که باز همان حرف باقیست که شاید مستحیل به سبب ما بقی[۱] از اتیان باشد نه کینونیت آن. و هرگاه مثلیت عبد به نحو تمام باشد اتیان از همچو عبد محال است که استحاله‌ای در مجموع باشد نه اتیان فقط.[۲]

قال: و هذا الحکم ینعکس علی نفسه.[۳]

اراده کرده است مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که با وحدت معلول متحّد می‌شود علّت، و این حکم عکسِ حکم اوّل است که از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد، منعکس به نفس خود می‌شود که معلول واحد صادر نمی‌شود مگر از علّت واحد، پس با اثرِ واحد دو مؤثّر جمع نمی‌شود که مستقلّ باشند؛ زیرا که به هر واحدی وجوبی متعلّق خواهد بود که مستغنی از وجوب دیگری است؛ پس مستغنی از احتیاج به این هر دو علّت می‌شود در حال احتیاج به هر دو، و این خلاف فرض است.

قال: و فی الوحدة النّوعیّة، لاعکس.[٤]

یعنی هرگاه علّت واحد بالنّوع باشد، خواهد بود معلول نیز همچنین، لیکن واجب نیست از بودن معلول واحد بالنّوع که علّت این

۱. نسخه ناخوانا است.

۲. م، الف : ـ بیان مطلب از مبدأ کلام ... فقط

۳. *کشف المراد* / ۱۱٦

٤. *کشف المراد* / ۱۱۷

نحو باشد، از جهت آن که اشیاء مختلفه بالنّوع شریکند در لازم واحد، مثل اشتراک حرکت و نار و شمس[۱] در سخونت. از جهت آن که معلول محتاج است به مطلق علّت، و ضرورت تعیّن علّت از جانب علّت است که علّت معیّنه معلول معیّن می خواهد، نه از جهت معلول. این است مفاد قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «لاعکس».

پس نوع معلول به سبب معلولیّت در طبیعت نوعی محتاج به مطلق علّت است، لیکن هر واحد از افراد محتاجند به علّت معیّنه. و شبهه ابن کمونه که گفته چه می شود که دو ذات مباین باشد که از هر دو وجوب وجود منتزع شود، در جواب می توان گفت که: وجوبِ وجود نیست مگر تأکّد وجوب که عین واجب است [الف ـ ۷۱] و معنی /*الف/۵۵/ انتزاعی که محض و هم باشد نیست بلاشکّ، پس معنی نوعی یا جنسی خواهد بود، و مستلزم ترکّب واجب است که محال است.

قال: و النّسبتان من ثوانی المعقولات، و بینهما مقابلة التّضایف.[۲]

یعنی نسبت علّیت و معلولیّت از معقولات ثانیه است از برای استحاله وجود این نحو شیء در اعیان، اگر چه معروض اینها موجود باشد در خارج. و میان علّیت و معلولیّت مقابلهٔ تضایف است از جهت آن که علّت، علّتِ از برای معلول، و معلول معلولِ علّت است. و تنبیه کرده است مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به قولش که: «بینهما مقابلة التّضایف»

۱. م: شمش

۲. کشف المراد / ۱۱۷

بر امتناع بودن چیزی نسبت به چیز واحد علّت و معلول، و این دور محال است، از جهت آن که بودن آن علّت اقتضای استغنا و تقدّم و بودن آن معلول اقتضاء حاجت و تأخیر می‌کند، پس چون می‌باشد چیز واحد مقدّم و مؤخّر و مستغنی و محتاج نسبت به شیء واحد و این باطل است.

قال: و قد يجتمعان فی الشیء الواحد بالنّسبة الی أمرين، و لايتعاكسان فيهما.[۱]

یعنی گاهی جمع می‌شود نسبت علّیت و معلولیّت در شیء واحد نسبت به دو امر، پس علّیت[۲] از برای احد الشّیئین و معلولیّت از برای دیگری خواهد بود، مثل علّت متوسّطه که معلول علّت اولی، و علّت از برای معلول آخر است، لیکن به شرط آن که نباشند این امرانِ متعاکس در نسبتین، به این نحو که علّت اوّلی[۳] معلول باشد از برای معلول آخر و علّت باشد از برای علّت اولی، و الاّ عود می‌کند[٤] دور محال[۵].

مسألۀ رابعه

در ابطال تسلسل است

قال: و لايتراقی معروضاهما فی سلسلة واحدة الی غير النّهاية، لأنّ كلّ

---

۱. کشف *المراد* / ۱۱۷ : ـ و
۲. ن ، الف : علت
۳. م : ـ اولی
٤. مخ : + و
۵. مخ : + می‌گردد

واحد منهما ممتنع الحصول بدون علّة واجبة، لكنّ الواجب بالغير ممتنع ايضاً، فيجب وجود علّة لذاتها هی طرف[1].

چون باطل کرد مصنّف دور را، شروع نمود [ب ـ ۷۱] در ابطال تسلسل، و آن وجود علل و معلولات است در سلسلهٔ واحدهٔ غير متناهيه. و تنبيه کرده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر اين دعوی به قول او که گفته: «و لايتراقی معروضاهما» يعنی بالا نمی‌رود معروض /*ب/۵۵/ علّيّت و معلوليّت در سلسله واحده الي غير النّهايه.

و احتجاج نموده بر اين مطلب به چندين وجه:

اوّل: آن که کلّ واحد از اين مجموع سلسلهٔ مفروضه غير متناهيه ممکن است، و هر ممکنی ممتنع است حصولش بدون علّتی که موجب آن باشد، پس کلّ واحد از اين آحاد ممتنع است بدون علّت واجبه. و اين علّت واجبه اگر واجب بالذّات است، فهو المطلوب؛ از جهت آن که منقطع می‌شود سلسله علّيت در اين صورت و اگر واجب به غير باشد، ممکن است، و مثل ساير ممکنات محتاج به علّت موجبه خواهد بود که واجب بالذّات باشد، و طرف اين سلسله باشد و منقطع به آن شود. و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح خود فرموده: «و فی هذا الوجه عندی نظر». ممکن است نظر اين باشد که هر که فرض سلسله غيرمتناهيه می‌کند، لازمش نيست که منتهی به واجبی داند آن را که علّة العلل باشد، و گفتن[2] که لابدّ است از علّت موجبه که آخر منتهی به واجب شود[3]، مصادره است به جهت آن که لزوم انقطاع به

---

۱. *کشف المراد* / ۱۱۷

۲. کذا

۳. م، الف: ـ که آخر ... شود

استحالۀ غیرمتناهی از این دلیل نرسید به حیث آن که خصم می‌گوید محتاج به واجب است ممکن، اگر غیرمتناهی بودن آن محال باشد استحالۀ آن از این کلام نرسید که باید البته ذی طرف باشد.[1]

قال: و للتّطبیق بین جمله قد فُصل منها آحادٌ متناهیة و اُخری لم تفصَل منها.[2]

این وجه ثانیست از وجوه دالّه بر امتناع تسلسل، این برهان مسمّی به «برهان تطبیق» است، واین دلیل مشهور است. و تقریر آن این است که ما هرگاه اخذ کنیم جملۀ علل را و معلولات را غیر متناهی، بعد از آن این را یک مجموعی حساب کنیم چنانچه فرض شده مترتّب غیرمتناهی، و قدری متناهی از آنچه به ما منتهی از آن شده قطع کنیم، بعد از آن مطابق کنیم فرضاً جمله غیرمتناهی دیگر غیر مقطوعه را به آن غیر متناهی اوّل که گفته شد که قدری از آن قطع می‌نماییم، به این نحو که هر دو مقابل هم باشند، پس اگر این هر دو غیر متناهی با هم موازنه شوند و مطابق آیند [الف ـ ٧٢] فرضاً، پس زاید و ناقص مساوی خواهند بود، واین خلاف فرض است. و اگر منقطع می‌شود ناقص و باز می‌ماند از مطابقه، پس تناهی هر دو لازم می‌آید به جهت آن که زاید بر متناهی به مقدار متناهی متناهی است.

قال: و لانّ التّطبیق باعتبار النّسبتین بحیث یتعدّد کلّ واحد منهما

---

١. م ، الف : ـ به جهت ... باشد

٢. کشف *المراد* / ١١٨

باعتبارهما يوجب تناهيهما، لوجوب ازدياد أحد النّسبتين على الآخر من حيث /*الف/٥٦/ السّبق.[1]

این وجه ثالث است که راجع به وجه ثانی می‌شود که برهان تطبیق است، و استخراج کرده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ آن را مغایر نحوی که قدما ذکر نموده‌اند، و این هر دو وجه شاملند بطلان تسلسل را در امور موجودهٔ مترتّبه معاً، خواه از طرف علّت باشد یا از طرف معلول.

تقریرش این است که: هرگاه اخذ کنیم علل و معلولات را سلسلهٔ واحدهٔ غیر متناهیه، پس بدرستی که هر واحد از این سلسله علّت است به اعتباری، و معلول است به اعتباری، و چون هریک علّت جهت دیگری هستند، پس این دو نسبت صادق می‌آید به این دو اعتبار، و تعدّد نسبتین حاصل می‌شود از جهت آن که واحد از این سلسله از آن حیثیّت که علّت است مغایر آن است که معلول است. پس هرگاه مطابق کنیم علیّت هریک را با معلولیّتش و چون هر یک علیّت و معلولیّت دارد محتاج به توهّم مطابقه نیست، و با این ملاحظه واجب است که علل اکثر باشند از معلولات طرف مبدأ که وجودش ثابت است، پس معلولات منقطع می‌شوند، مثل انقطاع علل، و زاید به قدر متناهی ـ که علل باشد ـ متناهی است. این است موافق شرح علاّمه که احسن تقریرات است.

و بعضی تحریر نموده‌اند این را به این نحو که: پس هرگاه مطابق کنیم کلّ آنچه بر آن صادق می‌آید نسبت معلولیّت به هر چه صادق

---

۱. کشف المراد / ۱۱۸ : «واحد منها ... اخری النسبتین علی الاخری»

آید بر آن نسبت علیّت، و اعتبار کنیم این علیّت و معلولیّت را در جمیع، و مقابلهٔ میان این علل و معلولات متحقّق شود، به این نحو که هر علّتی منطبق و موازن [ب ـ ۷۲] شود بر معلول، یعنی بر معلول علّتش که جانب اعلی است نه بر معلول خودش، به این نحو که موازنه واقع شود میان معلولیّت که آن را از علّت سابقه متحقّق است.

و این کلام از جهت آن است که علّت بعد از علّت اولی را مطابق معلول آن علّت اخذ کنند نه مطابق آن، تا آن که آن علّت اولی که با صفت علیّت فقط است بدون صفت معلولیّت زاید و خارج باشد از افراد این سلسله که مطابقه در آنها واقع است، و بعد از ملاحظهٔ مطابقه با معلولِ علّت و با علّیت علّتش که مقدّم است بر آن، ناچار است که جملهٔ علل در طرف مبدأ که اعتبار مطابقه می‌شود زاید باشد بر جمله معلولات به واحدی از علل در واحدی که به آن منتهی می‌شود، لابدّ علّیت بدون معلولیّت خواهد بود.

یعنی باید از آن طرف که مطابقه در غیر متناهی فرض شده است یک علّت زیاده از معلول باشد، که اگر چنین نباشد مرتفع می‌شود وجوب تقدّم و تأخّری که لازم است در علّیت و معلولیّت، از جهت آن که طبیعت علّت بالذّات مقتضی تقدّم است، و لازم می‌آید از این سرّ انقطاع معلولات مثل انقطاع علل، و این مقتضی تناهی هر دو است با فرض غیر متناهی بودن این هر دو. و همچنین در جانب تنزّل لازم است که یک معلول از معلولات زاید بر علل معلوله باشد به خلاف

جانب اوّل، پس در حال ترقّی یک علّیت[1] زیاد است، و در حال تنزّل یک معلول.

قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته است: «و لانّ التّطبیق باعتبار النّسبتین»، /*ب/٥٦/ یعنی: و از برای آن که تطبیق به اعتبار علّیت و معلولیّت به این نحو مفروض می‌شود، پس غیر متناهی باطل است.

و قول مصنّف: «بحیث یتعدد» الی آخره؛ یعنی: به نحویست تطبیق که جدا می‌شود کلّ واحد از آحاد این جمله به اعتبار علّیت و معلولیّت و«یوجب» خبر «لانّ» است، و وجوب تناهی هر دو از برای وجوب ازدیاد احدی[2] النّسبتین له علّیت باشد بر معلولیّت است، و از حیثیّت سبقتیست [الف ـ ۷۳] که علّیّت دارد، پس انطباق هرگاه متحقّق شود علّت به یکی زاید خواهد بود از معلولات، و شکّ نیست که زاید به قدر متناهی متناهی است. و این برهان قریب به برهان تضایف مشهور است که قوی دانسته‌اند.

و در شرح حاج محمود واقع است در طیّ بیان این متن ذکر این برهان به این نحو که: «توضیح ذلک علی ما حرّره الأستاذنا المحقّق ـ قدّس سرّه ـ أنّ هناک ان کان[3] علّة متقدّمة علی جمیع المنطبقات، و لم ینطبق علیها شیء من افراد المعلولات، کان تحقّق مطلق العلّة متقدّماً علی تحقّق مطلق المعلول، حیث لایکون لشیء من المعلولات تحقق فی مرتبة هذه العلّة، فیتحقّق مطلق العلّة فی ضمنها هناک مقدّماً علی تحقّق مطلق المعلول، و لو لم تکن علّة مقدّمة و انطبق کلّ ما سوی

۱. کذا. ظاهراً علت

۲. کذا

۳. کذا

الاخير على نفسه بحسب النّسبتين لم يكن مطلق العلّة هناک متقدّمة على مطلق المعلول، اذ تحقّق مطلق العلّة هناک ليس الاّ فى ضمن احد المنطبقات و لكلّ منهما معلوليّة فى مرتبة عليته أو متقدّمة عليها، فتحقّق مطلق المعلول هناک امّا فى مرتبة مطلق العلّة أو مقدّما عليها، هذا خلف. فظهر أن لو لم تكن علّة متقدّمة على جميع المنطبقات فى الصّورة المفروضة لم تكن العلّة متقدّمة على المعلول، و هو بديهى الاستحالة، فلابدّ أن تكون للسّلسلة علّة لايكون معروضه للمعلوليّة لتكون هذه المعلوليّة فى مرتبتها و مقدّمه عليها.

ثمّ اعلم أنّ من المحتمل أن يكون قوله: «هذا» اشارة الى برهان التّضايف الّذى هو اقوى البراهين على هذا المطلب. فتقريره بعد تمهيد مقدّمة هي أنّ مقتضى السّبق و العلّية أن لايكون عدد العلّيات أقلّ من عدد المعلوليّات و بالعكس، اذ كما أنّ لكلّ متقدّم متأخّراً كذلک لكلّ متأخّر متقدّم و على هذا لو تراقى سلسلة العليّة و المعلوليّة الى غير النّهاية لانقسم ما عدا المعلول الأخير من هذه السّلسلة الى سلسلتين، احديهما: سلسلة مشتملة على عدد العلّيات الغير المتناهية [ب - ۷۳]، و ثانيهما: سلسلة مركبة من المعلوليّات الغير المتناهية. و اذ نقض من سلسلة المعلوليّات شىء و لم ينتقض من سلسلة العليّات شىء، وجب[1] أن يكون عدد احديهما أكثر من الأخرى على ما هو مقتضى السّبق و التّأخير، و ليس كذلک؛ اذ ليس لواحد من العلل و المعلولات الاّ الاثنتان هيهنا، هذا خلف.

---

۱. م : واجب

توضیح ذلک: أنّ العلّیّة و المعلولیة متضایفتان لایمکن تعقّل کلّ واحدة منهما بدون تعقّل الأُخری، و هما متکافئتان فی الوجود و التّعقل، و مقتضی ذلک أن لایکون عدد احدهما أزید من عدد الأُخری[1]، و ان یمتنع ألیس فیهما؟ اذ لو تراقی العلّة و المعلول الی غیر النّهایة کان کلّ علّة معروضة لمعلولیّة، و کان المعلول الأُخیر له[2] معلولیّة و لاتکون له علیة، فیکون لامحالة عدد المعلولیّات أزید من عدد العلّیات، و هو محال باطل لمامّر من أنّهما متضایفتان متکافئتان».

و در بعضی شروح شرح این متن به این مضمون واقع است که هرگاه علل غیرمتناهیه از برای معلولات غیرمتناهیه بوده باشد و هریک از آنها علّت و معلول باشند به اعتبارین مختلفین، و تطابق میانه اینها متحقّق شود، لازم خواهد بود زیادتی علّیت علّتی بر معلولیّت معلولات بر تقدیر اعتبار مراتب علّیت و زیادتی وصف معلولیّت معلولی بر تقدیر اعتبار معلولیّت در حین انطباق از جهت ضرورت سبق علّیت بر معلولیّت و تأخیر معلولیّت.

یعنی هرگاه علل و معلولات را جدا از هم ملاحظه نماید کسی، و منطبق نماید این دو سلسله را با هم، پس البتّه فردی که اوّل از جهت مطابقه معتبر می‌شود در علل زاید بر معلولات در مراتب علیّت که تقدّم است خواهد بود، از جهت آن که علّت مقدّم بر معلول خود می‌باشد و موازن و متکافی با آن معلول در یک مرتبه نمی‌باشد، بلکه معلول مساوی و مطابق با معلول آن علّت می‌تواند شد، هرچند که آن

---

۱. م: الاخیری

۲. الف: و

معلول نفس علّت دیگر باشد و به حسب اعتبار مختلف شود.

فعلی هذا هرگاه علّت و معلولی چند که در این دو سلسله [الف ـ ۷٤] هستند هریک منطبق شوند با هم، سابق از این هر دو باید علّتی باشد که مقدّم بر معلول باشد[1]؛ و هرگاه منطبق شوند جملهٔ افراد علل و معلولات فرضاً و فرد غیر منطبقی نماند، خواهد بود علّتی مقدّم /*الف/۵۷/ بر معلول در مجموع که آن منطبق با معلول علّت خود نباشد، و در یک مرتبه ملاحظه نشوند، بلکه مقدّم باشد آن علّت، و هیچ مساوی در مرتبه نداشته باشد، و الاّ خلاف فرض قبل که تساوی معلول و علّت است لازم خواهد بود. و بنابراین لازم است که یک علّت در سلسله علل زایده بر معلولات باشد، و تزاید به قدر متناهی موجب تناهی هر دو سلسله می‌شود.

و همچنین هر معلول در سلسلهٔ ثانیه که سلسلهٔ معلولات است منطبق بر علّتش نمی‌شود، بلکه منطبق بر علّت معلولی که مؤخّر از آن علّت است، می‌شود. پس با نسبت مطابقه جمیع لابدّ است که مؤخّر از جمیع بدون وصف علّیت معلولی باشد، و لازم می‌آید بنابر قیاس ما تقدّم زیادتی سلسلهٔ معلولات بر سلسلهٔ علل به واحدی، و منقطع می‌شود به اعتبار این مقدّمه سلسلتین، و این انقطاع به اعتبار لزوم تقدّم علّت و تأخّر معلول است. و هرگاه کسی نظر به لزوم تقدّم علّت کند تناهی معلولات غیرمتناهیه غایت ظهور خواهد داشت، و از آن تناهی علّت که زاید به قدر متناهی است، بیّن است.

---

۱. م: ـ که مقدّم بر معلول باشد

و ملخّص آنچه مذکور شد به حسب مفهوم اسهل و اقرب آن است که گفته شود که: اگر فرض شود سلسلهٔ غیرمتناهیه مساویه که احدهما علّت دیگری باشند، و در هر یک علّیّت و معلولیّت باشد پس دو سلسله می‌شوند به این دو اعتبار، و در مرتبهٔ اسفل فرض می‌کنیم معلولی که در آن همین معلولیّت باشد فقط، و موازنه می‌کنیم معلولیّت هر یک را به علیّت فوق، و از این اسفل شروع به موازنه می‌کنیم تا فوق، البته منتهی می‌شود این معنی با مطابقه به علّتی که در آن معلولیّت نباشد و مبدأ باشد، از جهت آن که از معلولی که در آن علّیّت نبود شروع به موازنه شده، [ب ـ ۷٤] پس لابدّ به نحوی که او را معلولی نیست منتهی می‌شود به چیزی که جهت آن علّت نیست، چنانچه از محاسبه این موازنه مطابقه این معنی بیّن است. پس تناهی هر دو ظاهر می‌شود.

و احتیاج به این تطویل کلام شرّاح نیست؛ زیرا که با فرض تساوی چنانچه معلول آخر علّیّت ندارد، علّتی باید در مبدأ که معلول نباشد و معلولیّت نداشته باشد. و ایضاً هرگاه مطابقه میان هر فرد موصوف به علّیّت و معلولیّت منظور باشد، فرد موصوف به معلولیّت فقط منفرداً زاید خواهد ماند، و باید در جانب مبدأ زایدی باشد که مطابقه با این فرد به هم رساند، و هر دو سلسله مساوی شوند، و زاید به قدر متناهی متناهی است، فتدبّر!

و تطویل کلام در ابطال تسلسل جهت تفهّم[1] و توضیح است نه[2]

---

۱. کذا.

۲. م: بر

تسلسل کلام.

قال: و لأنّ المؤثّر فی المجموع ان کان بعض أجزائه کان الشیء مؤثّراً فی نفسه و علله، و لأنّ المجموع له علّة تامّة، و کلّ جزء لیس علّةً [تامّةً]، اذ الجملة لاتجب به، و کیف تجب الجملة بشیء هو محتاج الی ما یتناهی من تلک الجملة.[1]

این وجه چهارم است بر ابطال تسلسل، و تقریرش این است که: ما هرگاه فرض کنیم جملهٔ مرتّبه از علل و معلولات را غیر متناهی، پس این جمله از آن حیثیّت که جمله است ممکن است، از جهت آن که مرکّب است از آحاد ممکنه، و هر ممکنی از برای آن مؤثّری هست، پس از برای این جمله نیز مؤثّر هست. و مؤثّر نفس جمله و جزء آن نمی‌تواند بود، و الاّ مؤثّر در نفس خود و علل خود خواهد بود، پس خارجی باید باشد، و خارج از جملهٔ ممکنات واجب الوجود است، پس منقطع می‌شود این سلسله.

و ایضاً مجموع را لابدّ است از علّت تامّه و هر جزئی علّت تامه نیست که به آن مجموع واجب شود و چگونه جزء موجب مجموع می‌تواند /*ب/۵۷/ شد، و حال آن که آن جزء محتاج به امور غیرمتناهیه[2] از این جمله است.

---

۱. *کشف المراد* / ۱۱۹

۲. ن، م: متناهی

مسألهٔ خامسه

در متابعت معلول مر علّت راست در عدم و وجود[۱]

قال: [و] تتكافى النسبتان فى طرفى النقيض.[۲]

یعنی نسبتی که علیّت است و نسبتی که معلولیّت است متکافیند در طرفی نقیض که وجود و عدم است، یعنی هر جا صادق آید علّیت بر معروضی که شیء وجودی باشد صادق می‌آید معلولیّت بر آن معروض وجودی[۳] دیگر، جهت آن که معلول علّت وجودی وجودی است. و هرگاه صادق آید علیّت بر معروض عدمی صادق می‌آید معلولیّت بر معروض عدمی آخر، از جهت آن که علّت عدم معلول عدم علّت است، از جهت آن که اگر عدم معلول مستند به ذات آن معلول باشد ممتنع بالذّات خواهد بود؛ پس علّت وجودیّه معلولش امر وجودی است که اگر عدمی باشد مستند بر عدم علّت خواهد بود، از جهت آن که معلول وجودی مستند به علّت وجودیّه است نه عدمیّه، و معلول عدمی علّتش امر عدمی است.

مسألهٔ سادسه

در این است که قابل فاعل نیست

قال: و القبول و الفعل متنافيان مع اتّحاد النّسبة لتنافى لازميهما.[٤]

---

۱. [الف ـ ۷۵]

۲. *کشف المراد* / ۱۱۹

۳. م : ـ باشد صادق ... وجودی

٤. *کشف المراد* / ۱۲۰ . م : لازميها

رفته‌اند اوایل که شیء واحدی که تکثّر به هیچ نحو در آن نیست بدون تعدد آلات و وسایط قابل و فاعل آن، امر واحد نمی‌باشد. پس قبول و فعل متنافیانند با اتّحاد مورد نسبت قبول و فعل، یعنی ذاتی که فاعل چیزی باشد بعینها قابل همان چیز نمی‌باشد،[1] معلولی که واقع می‌شود نسبت فعل به آن بعینه مقبولی نمی‌باشد که واقع می‌شود نسبت قبول به آن، به سبب تنافی لازم اینها که آن امکان و وجوب است که فِعل فاعل لازمش وجوب است، و قبول لازمش امکان.

و ملاّعلی ایراد نموده که[2]: اگر قابل مستجمع جمیع شرایط تأثیر باشد مثل فاعل با استجماع شرایط موجب فعل می‌شود.

و جواب گفته که: قابل با جمیع شرایط موجب نیست، چنانچه فاعل در این صورت هست، پس بسیط حقیقی مثل واجب الوجود را این تعدّد نیست[3].

و اشاعره بنابراین تعدّد گفته‌اند که ممتنع است اتّصاف واجب به صفات حقیقیّهٔ زایده بر ذات، و تعبیر [ب ـ ٧٥] کرده است مصنّف از آن به این نحو که گفته: قبول و فعل متنافیان‌اند، بلکه متباینان‌اند لیکن با اتّحاد نسبت، یعنی مفعولی که نسبت فعل بر آن از فاعل متحقّق می‌شود که نسبت وجوب بالغیر است بعینه مقبولی باشد که نسبت قابل که امکان است[4] برای آن متحقّق است، /*الف/٥٨/ پس اگر چیز واحد مقبول و مفعول باشد پس لازم می‌آید که نسبت آن چیز به فاعلش به وجوب و امکان باشد، و این خلاف فرض است.

---

١. م: + و
٢. م: ـ باشد صادق ... وجودی
٣. شرح التجرید / ١٢٦
٤. م: نست

پس تنافی میان لازمین که وجوب و امکان خاصّ است دالّ است بر تنافی ملزومین که فعل و قبول است که لازم اوّل وجوب، و لازم ثانی امکان است. پس چیز واحد قابل و فاعل نمی‌تواند شد، به این نحو که ذاتی که عارض آن می‌شود مفعولیّت ذاتی باشد که عارض آن می‌شود قابلیّت، و[1] ذاتی که عارض آن می‌شود فاعلیّت ذاتی باشد که عارض آن می‌شود قابلیّت، و ذاتی که عارض آن می‌شود مفعولیّت ذاتی باشد که عارض آن می‌شود مقبولیّت.

و ایضاً گفته می‌شود که جسم قابل ابعاد ثلاثه است، قبولِ ابعاد نسبت به جسمِ قابل به طریق امکان است، و نسبت فعل به فاعل در حین ایجاد به وجوب و شیء واحد قابل و فاعل نیست، و الاّ ترکیب یا تسلسل لازم می‌آید، و هر دو محال است، از جهت آن که این دو حیثیّت یا یکی اگر داخل آن امر واحد می‌شوند ترکیب است، و الاّ خواهد بود آن علّت از برای این دو حیثیّت و علیّت آن مر احد حیثیتین را غیر علیّت از برای آخر است و حیثیّت علّت این حیثیّت مغایر حیثیّت علیّت آخر است، پس این دو حیثیّت یا داخل آن شیء واحدند یا خارج. از اوّل لازم می‌آید ترکیب، و از ثانی تسلسل، به جهت آن که باز گفته می‌شود که علیّت احد حیثیتین غیر علیّت اُخری است، و این حیثیّت یا داخل است یا خارج، همچنین الی غیر النّهایه.

---

۱. ن : ـ ذاتی که ... و

مسألهٔ هفتم

در نسبت علیّت است به مفعول[1]

قال: و تجب المخالفة بین العلّة و المعلول ان کان المعلول محتاجاً لذاته الی تلک العلّة، و الاّ فلا.[2]

یعنی معلول [الف ـ ٧٦] اگر محتاج باشد به علّت در ذات و ماهیّت، واجب است که ماهیّت معلول مخالف ماهیّت علّت باشد در نوعیّت، مثل نفس که علّت حرکت می‌شود، و الاّ ـ یعنی اگر مخالفت در ماهیّت نباشد ـ در ما بین محتاج به نفس خود خواهد بود، از جهت آن که ماهیّت خاصّهٔ علّت همان /*ب/٥٨/ ماهیّت شده؛ زیرا که نوع خاص در ماهیّت متحّدند. و اگر محتاج به علّت در شخص باشد نه در نوع ماهیّت جایز است که علّت و معلول متّفق در ماهیّت و نوع و مختلف در تشخّص باشند، مثل تعلیل احدی النّارین به دیگری که نار علّت تشخّص نار شده، و هوای مجاور آن را از مبدأ فیّاض صورت ناری فائض گشته.

و معلول در نوع ماهیّت روشن است در این‌جا که مخالف علّت نیست، و در قبول معلول فاعل را ـ در مثل نار ـ چنانچه بعضی گفته‌اند که از روی وجوب باید اقوی و مساوی باشد با فوات شرط و وجود مانع، یعنی اگر موجود باشد شرط تأثیر، باید معلول[3] اقوی از علّت باشد و الاّ مساوی باشد، نیست چنین بلکه بدون فوات شرط و وجود

---

١. کذا، اصحّ : معلول

٢. *کشف المراد* / ١٢١

٣. م : معول

مانع گاه مساوی است بلکه اضعف است، و این که اجسام آب شده مثل نحاس[1] اشدّ سخونت از نار است از جهت عدم انفصال به سرعت و لزوجیّت[2] و بطؤ حرکت ید است از جهت غلظتش، نه از جهت اقوی بودنش.

مسألهٔ هشتم
در این است که مصاحب علّت، علّت نیست و مصاحب معلول نیز معلول نیست

قال: و لایجب صدق احد[ی] النّسبتین علی المصاحب.[3]

یعنی نسبت علّیت واجب نیست صدقش بر مصاحب علّت، مثل حمرت نار را تأثیر در احراق نیست، و همچنین مصاحب معلول معلول نیست، و الاّ توارد علل مستقلّه بر معلول واحد لازم می‌آید به نحوی که در مصاحب معلول واجب نیست که معلول باشد، و الاّ از واحد غیر واحد صادر می‌شود، و گذشت بطلان این.

این است مضمون شرح متن، و علاّمه [ب ـ ۷٦] ـ رحمه اللّه ـ در نسخهٔ شرحی که نزد این جانب بود به این نحو نقل نموده که گفته: «شیخ ابوعلیّ بن سینا که فلک حاوی مصاحب علّت محوی است که آن عقل است، و واجب نیست که حاوی به علّیت مقدّم به محوی باشد، به سبب مصاحب بودن آن به علّت محوی؛ پس نگردانیده ما مع

---

۱. نحاس : مس
۲. کذا
۳. کشف المراد / ۱۲۱

القبل را به این نحو قبل.[۱] بعد از آن گفته که وجود خلأ و عدم محوی متقارنان‌اند، پس اگر حاوی علّت محوی بود مقدّم بر محوی می‌شد، و مقدّم بر مصاحبش که عدم /*الف/۵۹/ خلأ است که ملازم وجود محوی است می‌شد، پس عدم خلأ متأخّر است از حاوی، از آن حیثیّت که مصاحب متأخّر است که وجود محوی است و این دلالت بر آن می‌کند که ما مع البعد واجب است که بعد باشد» تمّ کلامه[۲].

و بعضی توهّم نموده‌اند که «ما مع البعد» را شیخ واجب دانسته که بعد باشد از حیثیّت معیّت و بعدیّت، و واجب ندانسته که ما مع القبل قبل باشد، به نحوی که در فلک گذشت، و این فاسد است از جهت آن که فرق میان «ما مع القبل» و «ما مع البعد» من حیث البعدیّة و معیّت و قبلیّت نیست، و شیخ این را حکم نموده در نحو این صورت خاصّه و کلّ آنچه مساوی است به آن، پس گویا حکم نموده و تصریح کرده به این که «ما مع البعد» واجب است که بعد باشد در امثال این موضع که ملازمت طبیعی بینهما باشد، و تحقّق ملازمت طبیعیّه میان عدم خلأ و وجود محوی بیّن است، به خلاف عقل و فلک که متباینان بالذّات و بالاعتبارات‌اند که تقدّم آن مثل وجود محوی و عدم خلأ نیست که لازم هم باشند به حسب طبیعت. و ظاهر است که مراد آن است که ما مع القبل تقدّم بالعلّیة و همچنین «ما مع البعد» تأخّر به معلولیّت ندارد، مگر امری لازم علّت و معلول باشد، نه آن که هیچ نحو تقدّم و تأخّر [الف ـ ۷۷] نداشته باشد.

---

۱. کشف *المراد* : «لاجل مصاحبته لعلة المحوی فقد جعل ما مع القبل لیس قبلا».
۲. کشف *المراد* / ۱۲۱

مسألهٔ تاسعه

در این‌است که عناصر علل ذاتی بعضی از برای بعض نیستند

قال: و لیس الشّخص من العنصریّات علّة ذاتیة لشخص آخر منها و الاّ لم تتناه الاشخاص[۱] و لاستغنائه عنه بغیره، و لعدم تقدّمه، و لتکافؤهما، و لبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.[۲]

یعنی شخص عنصریّات ـ مثل شخصی از نار ـ علّت ذاتیه شخص دیگر از نار نمی‌تواند شد، به پنج وجه:

اوّل: آن که اگر شخص علّت شخصی بشود لازم می‌آید تسلسل اشخاص[۳] مرتبه غیرمتناهیه که موجود باشند[٤] دفعة واحدة، و ثانی باطل است.

امّا ملازمه: از جهت آن که علّت ذاتیه اقتضای ترتّب معلول بر آن شخص می‌کند، و الاّ /*ب/۵۹/ ذاتی آن نخواهد بود، و معلول از آن شخص نیز شخصیست از آن، و فرض این‌است که شخص از آن نیز علّت ذاتیه شخص دیگر از آن است، پس ترتّب در اشخاص[۵] مترتّبه موجود به هم می‌رسد.

وجه دویم: آن که شخص ثانی از عناصر مثل نار مستغنیست از شخص خاصّی از نار، به جهت آن که هر شخص از نار کافیست در این معنی و خصوص شخص خاصّی در کار نیست، پس به شخصی که آن

---

۱. م: الاشخصاص
۲. کشف المراد / ۱۲۲–۱۲۳. ن: حاجته
۳. ن: اشحضاص
٤. الف: باشد
۵. ن: م: اشحضاص

را علّت ذاتیه فرض نموده بودی. أوّلاً علت ذاتیه نیست، بلکه علّت بالعرض است.

[وجه] ثالث: آن است که شخصی از عناصر مقدّم بالذّات به شخص دیگر از آن نمی‌شود، بلکه تقدّم و تأخّر برای همه آن جایز است، و علّت ذاتیه البتّه مقدّم می‌باشد بالذّات بر معلول.

[وجه] رابع: آن است که شخص از عناصر مکافی دیگری می‌باشد در این‌که انسب و اولی به علّیت نیست، مثل نار، و مادر تحقّق نار یا عکس و متکافیان احدهما دیگر نمی‌باشد.

وجه خامس: آن است که هر شخصی از عناصر جایز است باقی بماند بعد از عدم دیگری، و معلول بعد از علّت ذاتیه خودش باقی نمی‌تواند بود.

این است در شرح اکثر شرّاح؛ لیکن وجه ثانی و رابع قریب به هم‌اند.

مسألۀ عاشره

در کیفیّت صدور افعال است از ما

قال: و الفاعل منّا یفتقر [ب ـ ۷۷] الی تصوّر جزئی لیتخصص الفعل، ثم شوق، ثمّ ارادة، ثمّ حرکة من العضلات لیقع منّا الفعل.[۱]

قوّت بشریّه تعقّل می‌شود اثرش با شعور و ادراک بر وجهی که نافع باشد از روی علم یا ظنّ، پس فاعلی که مثلاً ما باشیم، و فعلی که

۱. کشف *المراد* / ۱۲۳

از ما صادر می‌شود محتاج است به مبادی اربعه:

أوّلاً تصوّر آن فعل باید کرده شود به عنوان جزئی نه کلّی، تا آن مقصود مشخّص شود، پس این تصوّر چون حاصل شود و نفع آن متصوّر شود.

ثانیاً: مشتاق می‌شود نفس بر تحصیل آن.

پس ثالثاً: حاصل می‌شود ارادهٔ جازمه در فعل آن بعد از تردّد در آن.

رابعاً: پس حرکت می‌کند جوارح و اعضا در فعل آن که موجود می‌شود.

قال: **و الحرکة الی مکان تتبع ارادةً بحسبها، و جزئیّات تلک الحرکة تتبع تخیّلات و ارادات جزئیة [فـ]یکون السّابق من هذه التّخیّلات علّة للسّابق من تلک الحرکة المعدّة لحصول أُخری، فتتصل الارادات فی النّفس و الحرکات فی المسافة الی آخرها.**[1] /*الف/٦٠/

این کلام اشاره به جواب سؤالیست که آیا حرکت بر مسافت کافیست در آن اراده متعلّقه به قطع جمیعش کلیّةً بدون تصوّر جزئیات و حدود آن مسافت، یا نه؟

تقریر جواب آن است که: صدور حرکت از ارادهٔ کلیّه موقوف است بر وجود ارادهٔ جزئیّه متعلّق است به قطع جزء بعض حدود مسافت، و بعد از قطع آن حدّ مسافت متعلّق می‌شود اراده به قطع

١. *کشف المراد* / ١٢٤ : «آخرهما».

جزئی از حدود دیگر تا تمام مسافت، پس مصنّف ـ رحمه اللّه ـ تصریح نموده، و گفته که حرکت به مکان تابع است اراده موافق حرکت را، یعنی تابع ارادهای است که به حسب آن حرکت واقع است و تابع می‌شود جزئیات این حرکت تخیّلات و ارادات جزئیه را که می‌باشد سابق از اینها علّت معدّه از برای سابق از حرکت که آن معدّ است از برای حصول ارادهٔ اُخری بعد از آن، و این [الف ـ ۷۸] ارادهٔ معدّ از برای حرکت اخری است، پس متّصل ارادات متجدّده در نفس خواهند بود، و همچنین حرکات در مسافت تا منتهی شود مسافت، پس هر حرکت جزئی علّت اراده خاصی است، و هر ارادهٔ خاصّی علّت حرکت جزئیست بدون دور.

و قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «یکون السّابق من هذه التّخیلات» الی آخر رفع شبهه‌ای است که تخیّلات و ارادات امور جزئیّه حادثه‌اند و ناچار است از امور حادثه جزئیّه دیگر و ارادات سابقه که علّت حدوث اینها باشند موافق حدود مسافت، پس تسلسل یا دور لازم می‌آید؛ و أیضاً هر سابق علّت لاحق شدن محال است به جهت آن که سابق معدوم می‌شود پیش از وجود لاحق.

جواب گفته مصنّف که: در هر حدّی از حدود مسافت اراده و شوقی هست تنها، و امور متعدّده غیر متناهیه و دور لازم نیست، و معدّ باید قبل از معلول معدوم شود. و بعضی محقّقین گفته‌اند که موجود در خارج که اراده در قطع مسافت به آن متعلّق است حرکت به معنی توسّط است که امر واحدی شخصی کون الشیء بین المبدأ و المنتهی است، پس تخیّل مسافت در این حرکت اجمالاً کافیست از

جهت آن که امر /*ب/٦٠/ متعدّدی نیست که موجب تخیّلات متعدّده شود، به خلاف حرکت به معنی قطع که اکثر آن را موجود خارجی نمی‌دانند و تحقیق آن در مبحث حرکت مِن‌بعد مذکور است.

مسألهٔ یازدهم

در قوای جسمانیّه است که مؤثّر است به مشارکت وضع

قال: و یُشترط فی صدق التّأثیر علی المقارن الوضع.[1]

یعنی: شرط است در صدق تأثیر و اثر نمودن بر[2] امر مقارن هیولی ـ یعنی صور و اعراض ـ وضع از برای مؤثّر، یعنی قبول اشاره حسیّه، مثل آن که نار تسخین چیزی می‌نماید هرگاه که صاحب وضع باشد نسبت به آن، و بحث کرده شده که پس تأثیر نفس به بدن از این معنی بیرون می‌رود.

و جواب گفته‌اند که: [ب ـ ۷۸] نفس از حیثیّت تدبیر بدن ممکن است که این نحو مجرّدی که غیر ذی وضع باشد، نباشد؛ چنانچه در شرح حاج محمود ـ رحمه اللّه ـ واقع است: «النّفس من حیث أنّها مدبرة للبدن قد تتأثّر من قواها، فلانسلّم أنّها من هذه الحیثیّة مجردّة، و ان اردت أنّها لامن هذه الحیثیّة تتأثّر عنها فانّا لانسلّم ذلک». و ایضاً کلام در قوای جسمانیّه است، پس شامل نفس مجردّه نیست.

و شرّاح حمل نموده‌اند که مؤثّر مقارن ماده باید ذی وضع باشد، و در مثال به نحوی که مذکور شده وضع را اعتبار کرده‌اند، و ذی وضع

---

۱. کشف المراد / ۱۲٤

۲. ن: ـ بر

بودن علّت[1] مقارن مادّه ظاهر است، و این منافی آن حمل است که این حال از برای معلول ذکر شده باشد، و معنی این باشد که شرط است در صدق تأثیر فاعل بر معلولی که مقارن مادّه باشد تحقق وضع از برای آن معلول.

مسألهٔ دوازدهم
در تناهی قوای جسمانیّه است

قال: و التّناهی بحسب المدّة و العدّة و الشـدّة الّـتی بـاعتبارها یـصدق التّناهی و عدمه الخاصّ علی المؤثّر.[2]

لفظ«تناهی» عطف بر«وضع» است، یعنی شرط است در صـدق تأثیر مؤثّر بر مقارن هیولی یعنی صور و اعراض تناهی، و آن به سبب مدّت و عدّت و شدّت است، و به اعتبار اینها صادق می‌آید تناهی و عدم تناهی بر مؤثّر. و منظور از عدم تناهی عدم است از آنچه در شأن آن این است که متناهی باشد، که این عدم عدمِ ملکه باشد.

حاصل آن است که تـناهی شـرط است در تأثـیر مـؤثّر، و بـاید دانست که تناهی و عدم خاصّ آن /*الف/٦١/ که عدم مـلکه است هریک به حسب مدّت و عدّت و شدّت می‌باشد صدقش بر مؤثّر نظر به آثارش. و این کلام از جهت اثبات آن است که قوای جسمانیّه غیر متناهی نمی‌باشد اثرش، پس پیش از خوض در دلیل تمهید قـاعده شده در کیفیّت عروض تناهی و عدمش از برای قوا.

---

١. الف : + با

٢. *کشف المراد* / ١٢٥

پس بتحقیق که تناهی و عدمش عارض می‌شوند بالذّات مرکم [الف ـ ۷۹] متّصل را مثل تناهی مقدار و لاتناهی آن، و کم منفصل را مثل تناهی عدد و لاتناهی آن، و عارض غیر مقدار به واسطه مقدار می‌شوند، مثل جسم و مقدار و علل ذوات العدد. پس بدرستی که عروض تناهی و عدمش در این هر دو به سبب عدد و مقدار ظاهر است. امّا آنچه متعلّق است به چیز صاحب مقدار و عدد مثل قوّتهایی که صادر می‌شود از آنها عمل متّصل در زمان، یعنی یک عمل که زمان متّصل داشته باشد یا اعمال متوالیه، پس فرض نهایت و عدم نهایت یا به سبب مقدار زمان متّصل در آن عمل است، یا به سبب عدد اعمال است، و آنچه به حسب مقدار زمان متّصل در این عمل است دو قسم است [۱]: یا آن است که با وحدت عمل و اتّصال زمان آن است، [۲]: یا با فرض اتّصال است بتنهائی در عمل فی نفسه بدون نظر در وحدت و کثرتش.

پس باید دانست که نزد اهل تحقیق اصناف قوّت سه تا شده. [الف]: شدّت [ب]: و مدّت [ج]: و عدّت.

اوّل: قوّتیست که فرض می‌شود صدور عمل واحد از آن در ازمنهٔ مختلفه، مثل تیرانداز چندی[۱] که قطع کند تیر ایشان مسافت محدوده را در ازمنه مختلفه، پس شدّت رمی به حسب قلّت زمان آن تیر خواهد بود؛ پس اگر غیرمتناهی باشد این شدّت در غیر زمان خواهد بود، و الاّ که اگر در زمان باشد این غیر متناهی پس آنچه در نصف این

۱. یعنی: چند تیرانداز

زمان برسد به نشانه اشدّ از غیر متناهی خواهد بود، و این اشدّ بودن باطل است و الاّ باید زاید از غیرمتناهی باشد، پس اوّل غیرمتناهی نبوده، و این خلاف فرض است، و این قوّتیست که به حسب شدّت است.

و ثانی: قوّتیست که فرض صدور عملی[1] می‌شود از آن متّصلاً در ازمنه مختلفه، مثل رامیان[2] مختلفة الزّمان، که حرکت سهم ایشان در هوا باشد، پس آنچه زمان آن اکثر است اقوی خواهد بود از آنچه زمانش اقلّ است، /*ب/٦١/ پس عمل غیرمتناهی در زمان غیرمتناهی [ب - ٧٩] خواهد بود، و این قوّتیست که تحقّقش به حسب اتّصال مدّت است بدون عدد.

و سیم: قوّتیست که فرض صدور اعمال متوالیه مختلفه بالعدد در آن می‌شود، مثل تیرانداز چندی که مختلف باشد عدد تیر ایشان، پس آن که عدد رمی آن اکثر باشد اقوی است از آنچه صادر می‌شود از آن به عدد اقلّ، پس غیر متناهی العمل غیرمتناهی العدد خواهد بود؛ و این قوّتیست که به حسب عدد است و اتّصال مدّت.

پس ظاهر شد که تناهی و عدم آن صادق می‌آیند مؤثّر به احد اعتبارات ثلاثهٔ مذکوره.

قال: لأنّ القسری یختلف باختلاف القابل، و مع اتّحاد المبدأ یتفاوت مقابله.[3]

---

١. م : علمی
٢. رامیان: تیراندازان
٣. کشف *المراد* / ١٢٦

چون تمهید کرد قاعده کیفیّت عروض تناهی و عدم آن را در قوا شروع نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در دلیل بر مطلوب بحث، اوّل: در وجوب تناهی تأثیر قوای جسمانیّه است.

و تقریرش این است که: قوّت جسمانیّه یا قسری است، یا طبیعی. و هر دو محال است صدورش به عنوان غیر متناهی.

امّا اوّل: از جهت آن که صدور غیرمتناهی به حسب شدّت از حرکات در این دو قوّت محال است؛ از جهت آن که در غیر زمان باید باشد چنانچه گذشت. و امّا استحاله به حسب مدّت و عدد از جهت آن که اگر فرض کنیم ما جسم متناهی که محرک جسم دیگر متناهی شود از مبدأ معیّن مفروضی به حرکات غیرمتناهیه به حسب مدّت یا عدد بعد از آن حرکت دهد آن جسم محرّک به این قوّت جسم اصغر از آن جسم اوّل را از آن مبدأ، پس تحریک آن مر اصغر را اکثر از تحریک آن خواهد بود، مر اکبر را، از جهت ثقل اکبر و معاوقت[1] و ممانعت، و چون اتّحاد در مبدأ تحریکین مفروض است، پس تفاوت در ظرف دیگر خواهد بود، یعنی حرکت اصغر بیشتر خواهد بود؛ پس واجب می‌شود تناهی آنچه حرکتش ناقص است با فرض عدم تناهیش، و این خلاف فرض است.

و در این جا اشکال صعبی هست، و آن این است که تفاوت در تحریکَین اصغر [الف ـ ۸۰] و اکبر جایز است که به حسب شدّت باشد، و هر دو غیرمتناهی /*الف/۶۲/ باشند به حسب زمان مثلاً، و اصغر

۱. معاوقت: عایق شدن، فاصله شدن

اشدّ و اسرع باشد در حرکت.

جواب گفته مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در *شرح اشارات*[1] از این به این که: مراد از قوّت قوّتیست که غیرمتناهی باشد به حسب مدّت، یا به حسب عدد، یا به حسب شدّت، که تردید میان این سه امر باشد. پس شامل آنچه فرض شدّت مفروضه بوده در این مقام شده، پس به طریق مذکور تفاوت در تردید منظور داشته و تناهی بدون شدّت لازم می آید.

و در این جواب نظری هست که اخذ قوّت به حسب مدّت یا عدد منافی وقوع تفاوت صغیر و کبیر در شدّت نیست، پس اخذ قوّت به اعتبارین منافی تفاوت به اعتبار ثالث نیست. این است مفاد کلام علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرحش.

لیکن این کلام که در شرح گذشت که شدّت اگر غیرمتناهی باشد در غیر زمان خواهد بود؛ تمام در این جا الی آخر جاری است. و در **حاشیهٔ میرسیّد شریف** واقع است که: «من الجائز أن یتحرّک الأصغر دائماً، و یکون کلّ واحد من الزائد و النّاقص غیر متناهٍ کمعلومات اللّه و مقدوراته». و در ***تحصیل*** بهمنیار واقع است که: «حرکت اگر متناهی باشد در شدّت که بعد از آن شدّت دیگر تصوّر نشود، خواهد بود متناهی.» و این خلاف فرض است، و اگر در شدّت تمام نیست بعد از این اشدّی خواهد بود، پس غیرمتناهی در شدّت نیست، و این حرف جاری است اگر غیرمتناهی در شدّت تنها فرض شود.

---

١. *شرح الاشارات* ج ١٩٦/٣ . نیز بنگرید :*کشف المراد* / ١٢٦

و شارح اصفهانی گفته که: جواب صحیح آن است که تفاوت به حسب شدّت مستدعی تفاوت در عدّت و مدّت هست، پس لازم می‌آید انقطاع احدهما.» امّا در این تامّل است که به صبر[1]. معلوم است. لیکن در شرح حاج محمود واقع است که به برهان تطبیق دفع این غیر متناهی نیز می‌توان نمود، فلیتذکّر!

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که ایراد نموده‌اند بعضی [ب ـ ۸۰] از تلامذهٔ[2] شیخ ابوعلی بر او این را که چون وجودی نیست از برای حرکات دفعةً یعنی با هم وجودی مجتمعاً ندارند، پس جایز نیست حکم بر اینها به زیادتی، چه جای آن که زیادتی مقتضی تناهی اینها باشد، چه اینها امر معدومند، و به امر معدوم این احکام نیست، به جهت آن که به چیز معدوم نمی‌توان گفت که زاید است یا ناقص، و غیرمتناهی هست یا نه، به نحوی که شیخ اعتراض بر متکلّمین نموده از آن حیثیّت که حکم نموده‌اند ایشان به تناهی حوادث از جهت آن که هر روز زیاده می‌شوند.

و جواب گفته شیخ که: حوادث نیست کلّ آنها موجود تا حکم شود به تناهی و عدم تناهی و زیاده و نقصان آنها، به خلاف قوّت مذکوره /*ب/۶۲/ که در این جا همه موجود است، و حکم کرده می‌شود بر آن که قوّتیست قویّه بر تحریک کلّ یا بعض، و شکّ نیست که قوّت قویّه بر تحریک کلّ اعظم است از قوّت قویّه بر تحریک جزء، پس ممکن است حکم به تناهی در این‌جا بشود از جهت وجود

---

۱. کذا

۲. الف : تلازمه

محکوم علیه، به خلاف حوادث و مرسائل را هست که عود کند پس بگوید که: تفاوت در قوّت به اعتبار تفاوت در مقوّی علیه است، یعنی حرکات، پس هرگاه نباشد حکم بر حرکات به نحو زیاده و نقصان نمی‌باشد حکم بر قوّت به تفاوت در آن»، تمّ کلامه.

و این حکم متن منتقض نمی‌شود به حرکت افلاک که گفته‌اند دایم است به جهت آن که حرکت آنها مستند بر نفوس مجرّده است نه به قوّت جسمانیه، و این دعوی از فلاسفه است بنابر اصل ایشان که گفته‌اند که: از برای قوای جسمانیه تأثیر متحقّق است. و امّا قائلون استناد ممکنات به خدای ـ تعالی ـ ابتداءً پس مؤثّری به غیر خالق عالم نمی‌دانند، و به این سبب بحث بتمامه مدفوع است.

قال: و الطّبیعی مختلف باختلاف الفاعل التساوی الصّغیر و الکبیر فی القبول، فاذا تحرّکا مع اتّحاد المبدأ عَرَض التناهی[1] [الف ـ ۸۱].

این بیان استحالهٔ قسم ثانیست یعنی طبیعی ـ و آن این است که قوّت مؤثّره در ما لایتناهی محال است که از اصل طبیعت باشد. و تقریر این مطلب به این نحو شده که بوده باشد قبول نمودن جسم عظیم مثل حجر مَر تحریک[2] را از طبیعت، مثل قبول نمودن صغیر آن را، یعنی آن که اگر سنگ عظیمی یا صغیری از فوق انداخته شود، و غیرمتناهی برود، باید در حرکت و میل طبیعی مثل هم باشند، والاّ خواهد بود تفاوت به سبب مانعی، و مانع یا جسمیّت است یا لوازم

---

۱. *کشف المراد* / ۱۲۷ : «یختلف»

۲. م : تحرّک

آن، یا امر طبیعی؛ و کلّ باطل است.

و چون مفروض است که امری مانع نمی‌شود، پس اگر اختلافی باشد به سبب فاعل که اصل طبیعت است خواهد بود، از جهت آن که قوّت در کبیر اکثر از قوّت در صغیر است، و از جهت آن که منقسم می‌شود قوّت طبیعت به انقسام محلّش. پس هرگاه به قوّت طبیعت مثل حجر اکبر و اصغری حرکت نماید از مبدأ واحد و اصغر حرکت کند /*الف/٦٣/ غیرمتناهی حرکت اکبر اکثر خواهد بود، چون اعظم است، و الاّ حال چیزی با قوّت اکثر مثل حال چیزی بدون آن قوّت اکثر خواهد بود، و این خلاف فرض است. پس تفاوت در جانبی خواهد بود که حکم در آن به عدم تناهی شده، و در هر جا که متناهی شود اصغر لازم است تناهی حرکت اکبر، از جهت آن که نسبت اثر به اثر مثل نسبت مؤثّر[1] است به مؤثّر، و این نسبت مؤثّر به مؤثّر مثل نسبت متناهیست به متناهی، پس مثل این‌است نسبت اوّل که اثر به اثر باشد در تناهی. و در این‌مقام ممکن‌است که گفته شود که شاید تفاوت به اعتبار شدّت حرکت و ضعف باشد هرچند حرکت هر دو غیرمتناهی باشد.

مسألهٔ سیزدهم

در علّت مادّیه است

قال: و المحلّ المتقوّم بالحال قابل له، و مادّة للمرکّب.[2]

۱. م : مؤاثر

۲. *کشف المراد* / ۱۲۷

یعنی محلّ یا اصل تقوّمش و حصولش به حال است یا عکس این است؛ اوّل: مثل مادّه که هیولی است و به صورت [ب ـ ۸۱] متقوّم است. و عکس آن که تقوّمش و حصولش به محلّ است، مثل عرض که به محلّ متقوّم است. و هیولی را به اعتبار حال قابل می‌گویند، و به اعتبار ترکیب با صورت مادّه می‌گویند.

قال: و قبوله ذاتی.[1]

قبول مادّه و قابلیّت آن امری است ذاتی آن که ممتنع است زوالش، نه عرضی، که اگر عرضی باشد و به واسطهٔ غیر باشد این قبول، پس عروض این قبول در وقت حصولش البته استدعای قبول دیگر می‌کند که قابل این قبول بوده و همچنین حکم مستمرّ می‌شود؛[2] و لازم می‌آید تسلسل؛ پس این ذاتی خواهد بود که بالذّات موجود در مادّه شده.

قال: و قد یحصل القرب و البعد باستعدادات یکتسبها باعتبار الحال فیه.[3]

یعنی گاهی حاصل می‌شود قرب و بعد این قبول به سبب استعداداتی که کسب می‌کند محلّ به اعتبار حلول[4] حال در آن محلّ، و لازم نیست که آن قبول عرضی باشد مثل نطفه که از برای صورت انسانی بعید است، و از برای قبول جنین در رحم قریب است، و به سبب عروض امور رفته رفته قبول آن صورت قریب می‌شود.

---

۱. کشف المراد / ۱۲۸
۲. ن، م: ـ که قابل ... می‌شود
۳. کشف المراد / ۱۲۸
۴. م: + حلول

مسألهٔ چهاردهم
در علّت صوریّه است

قال: و هذا الحال صورة للمركّب و جزء فاعلٍ لمحلّه.[1]

یعنی حال در مادّه صورت است از برای مجموع مرکّب، یعنی جسم نه مادّهٔ تنها، و نظر به مادّه جزء فاعل است، از جهت آن که /*ب/٦٣/ فاعل در مادّه مبدأ فیّاض است به واسطهٔ صورت مطلقه.

قال: و هو واحد.[2]

یعنی صورت امر واحده‌ای است که همین در مادّه است تحقّقش. و گفته‌اند سابقین که اگر صورت واحده کافیست در مادّه پس مادّه مستغنیست از غیر، و اگر محتاج است به غیر پس مجموع به منزلهٔ صورت واحده است. و«هو» در متن راجع به«جزء» و«حال» که صورت مراد است می‌تواند بود.

مسألهٔ پانزدهم
در علّت غائیه است

قال: و الغاية علّة لماهيّتها لعلّية العلّة الفاعليّة، معلولةٌ فی وجودها للمعلول.[3]

یعنی علّت غائی را دو اعتبار حاصل است که به سبب آن تقدیم و

۱.*کشف المراد* / ۱۲۸
۲.*کشف المراد* / ۱۲۹
۳.*کشف المراد* / ۱۲۹ : «بماهیتها»

تأخیر نسبت به معلول حاصل می‌شود، و این [الف ـ ۸۲] از این جهت است که فاعل هرگاه تصوّر غایت فعل کرد می‌کند آن را و بعد از آن حاصل می‌شود غایت آن فعل به حصول فعل، پس ماهیّت اصل غایت خود علّت فاعلیّت فاعل است؛ و علّیّت علّت فاعلی را غایت اشیا علّت و باعث شده، پس سکون مثلاً در خانه و منزل علّت غائی خانه است که علّت فاعلیّت فاعل است، و وجود آن سکون معلول بیت است، و امتناعی نیست که شیء واحد مقدّم و مؤخّر باشد به دو اعتبار. این است آنچه در شرح علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ واقع است.

قال: و هی ثابتة لکلّ قاصد.[1]

یعنی: هر فاعلی به قصد و اراده می‌کند فعل را از جهت عرضی، حتّی آن که در حرکات اسطقسیّه حکما اثبات غایت نموده‌اند، مثل گندم که خود به زمین افتد و خوشه کند، هر چند تحصیل غایت نکرده، اما غایت از دانه بر آمده است، و ثمر داده است و ثمر به غایت رسیده است.[2]

قال: أمّا القوّة الحیوانیّة المحرّکة فغایتها الوصول الی المنتهی، و هو قد یکون غایة للشّوقیّة، و قد لایکون، فان لم تحصل فالحرکة باطلة، و الاّ فهو امّا خیر، أو عادة، أو قصد ضروری، أو عبث و جزاف.[3]

قوّت حیوانیّه از برای آن مبادی اربعه چندی هست به نحوی که

---

۱. کشف *المراد* / ۱۲۹

۲. م: ـ و ثمر به غایت رسیده است

۳. کشف *المراد* / ۱۳۰ : «غایة الشوقیة»

گذشت در متن سابق که «و الفاعل منّا یفتقر الی تصوّر جزئی لیخصّص الفعل، ثمّ شوق، ثمّ ارادة، ثمّ حرکة من المعضلات لیقع منّا الفعل».

پس اوّل: قوّتِ محرّکه منبثّه در عضلات است؛

و ثانیش: قوّتِ شوقیّه است؛

و ثالثش: تخیّل است یا فکر جهت حیوان.

و غایت قوّت محرّکه وصول به منتهی است، و گاهی همین غایت بعینها /*الف/٦٤/ غایت شوقیّه می‌شود، مثل آن که کسی طلب مفارقت از مکان خود و حصول در مکان دیگر می‌کند، از جهت آن که دفع ضجر نماید که غایت قوّة شوقیّه او وصول در آن مکان است که رفع انضجار مکان اوّل می‌شود. و گاه هست که غیر این هم می‌باشد، یعنی غیر حصول در آن غایتی دیگر حرکت شوقیه دارد، مثل آن که طلب غریمی یا صدیقی بکند در موضع [ب ـ ۸۲] معینی.

و در این قسم اگر حاصل نشود غایت قوّت شوقیّه این حرکت مسمّی به «باطل» و «عبث» است، از جهت عدم حصول غایتش. و اگر حاصل شود غایتش پس آن حرکت «خیر» است اگر مبدأش تفکّر باشد، و «عادت» است اگر مبدأش تخیّل شود که مرادف خلق و ملکه نفسانی مثل لعب به لحیه باشد؛ و «قصد ضروری» است آن حرکت هرگاه حرکت تخیّلی با طبیعت مثل نفس کشیدن رو دهد، یا با مزاج باشد مثل حرکات مرضی، و «عبث» و «جزاف» است اگر مبدأ آن تخیّل بدون انضمام این امور باشد.

و در شرح علاّمه ـ رحمه الله ـ عوض مفاد این عبارت که «اگر حاصل شود غایتش» تا آخر که مذکور شد به این عنوان واقع شده که:

اگر حاصل شود غایت آن دفع ضجر و وصول در آن مکـان هـر دو بـاشد، و مـبدأ تـخیل بـاشد فـقط نـه غـیر آن، پس آن را «جـزاف» می‌گویند، و اگر حرکت تخیّلی با طبیعت باشد مـثل ـ تـنّفس ـ پس آن«قصد امر ضروری و طبیعی» است. و اگر با خلق و ملکه نفسانیّه باشد پس «عادت» است. و اگر مبدأ فکر است پس آن«خیر مظنون» یا معلوم است. و فرق میان فکر و خیال آن است که خیال متوجّه امور جزئیّه است، و فکر متوجّه امور کلّیه است.

و در حاشیهٔ میرسیّد شریف واقع است در بیان غایت: «و انّها قد تکون جزئیّة مخیّلة، و قد تکون کلّیة متعقّلة».

و از کلام شیخ در *شفا* مستفاد می‌شود که مـنتهای حـرکت کـه غایت قوّت شوقیّه متخیّله باشد نه غایت قوّت شوقیّه به حسب فکر آن را «عبث» می‌گویند[1]. پس سوای غایت قوّة شوقیّه فکریّه در عبث غایتی هست، و اگر غایت قوّت خیالیه فقط باشد و با آن مبدأ دیگر نباشد گفته‌اند که «جزاف» است. و حاج محمود در شـرح گـفته کـه: «ظاهر کلام مصنّف آن است که عبث و جزاف مترادفان‌اند».

قال الرّئیس فی الهیات [الف ـ ۸۳] *شفائه*: «فان کان التخیّل وحده هو مبدأ الشّوق مسمّی ذلک الفعل جزافاً».[2]

قال: و اثبتوا للطّبیعیات غایات و کذا للاتفاقیات.[3]

امّا اثبات غایات از برای حرکات طبیعیّه پس گذشت حاصل آن

---

۱. *الهیات الشفاء* / ۲۸٤
۲. *الهیات الشفاء* / ۲۸۷
۳. *کشف المراد* / ۱۳۰ : «للطبیعیات»

در دانهٔ گندم، و امّا علل اتّفاقیّه غیر سبب متعارف پس نفی آن نموده‌اند قومی، از جهت /*ب/٦٤/ آن که اسباب اگر جمع شوند لازم است حصول مسبّب آن قطعاً، و الّا فلا؛ پس اتّفاق را دخلی نیست.

و جواب آن است که مؤثّر گاهی موقوف می‌شود تأثیر آن بر امور خارجه از ذاتش که غیر دائمة الحصول با آن مؤثّر باشد، پس در مثل این مؤثّر هرگاه معتبر آن مؤثّر[1] بدون شرایط معتبره در آن باشد و اتّفاق افتد بدون[2] وجود شرایط امور خارج از ذات سبب،[3] آن مسبّب را «اتّفاقی» می‌نامند، مثل [این] که کسی چاهی کند و گنجی یافت؛ لیکن هرگاه انفکاک اینها ـ یعنی این امور[4] ـ مساوی یا راجح باشد، و اگر اخذ کنیم آن سبب را با این شرایط این سبب سبب ذاتی است. و مِن بعد بیان علّت ذاتیه خواهد آمد.

مسألهٔ شانزدهم
در اقسام علّت است

قال: و العلّة مطلقاً قدتکون بسیطةً و قدتکون مرکّبة.[5]

یعنی علّت مطلقاً فاعلیّه و مادیّه و صوریّه و غائیّه گاهی بسیط می‌باشد[6]، و گاهی مرکّب. امّا بسیط علّت فاعلیّه مثل طبایع بسایط

---

۱. م، الف: ـ آن مؤثر
۲. م، الف: ـ بدون
۳. م، الف: ـ امور خارج از ذات سبب
۴. م، الف: ـ یعنی این امور
۵. کشف المراد / ۱۳۰
۶. م: می‌باشد

عنصريّه، و بسيط علّت ماديّه مثل هيوليّات اين عناصر، و بسيط علّت صوريّه مثل صور اينها، و علّت بسيطه غائيّه مثل وصول كلّ واحد از اينها به مكان طبيعی‌اش است. و مركبّه فاعليّه مثل مجموع عقل و صورت بسيطه نسبت به هيولی به نحوی كه گذشت كه صورت با فاعل كه عقل است در هيولی علّت مركبه‌اند. و علّت ماديّه مركبّه مثل عناصر اربعه نسبت به صور مركّبات و علّت صوريّه مركّبه مثل صورت انسانيّه مركّبه از صور اعضاء آليّه، و علّت غائيّه مركّبه مثل حركت با قصد مجموع بيع و شراء و لقای حبيب كه نسبت به قوّت شوقيّه [ب ـ ۸۳] اين مجموع غايات مركبّه‌اند.

قال: و ايضا بالقوّة او بالفعل.[1]

اين مبادی اربعه ايضاً كه علل مذكوره‌اند بالقوّة و بالفعل می‌باشند در فاعل بالقوّة، مثل خمر از برای اسكار در خُم، و بالفعل با شُربش، امّا ماديّهٔ بالفعل مثل جنين در رحم از جهت انسانيّت، و بالقوّة مثل نطفه برای انسانيّت. و علّت صوريّهٔ بالقوّه مثل صورت مائيّه حاله در هوا كه بالقوّه صورت مائی است، و بالفعل مثل صورت مائيّه حاله بالفعل در هوا. و علّت غائيهٔ بالقوّه مثل لقای حبيب پيش از حصول، و بالفعل لقايش بعد از حصول.

۱. *كشف المراد* / ۱۳۱

قال: و كليّةً أو جزئيّةً.[1]

یعنی این علل گاهی کلّی مـی‌باشند و گـاهی جـزئی مـی‌باشند. /*الف/٦٥/ گفته است شارح اصفهانی: «کلّی فاعل مثل مطلق بـنّا، یعنی بانی مطلق از برای بیت، و جزئی مثل بنّا[ی] خاص از برای این بیت. و علّت مادیّه کلّیه مثل نطفهٔ مطلق برای انسان، و جزئیّه مثل این نطفهٔ خاصّ جهت انسان و همچنین در مابقی».

قال: و ذاتيةً او عرضيّة.[2]

علّت گاهی ذاتی مـی‌باشد، و آن چـیزی است کـه مسـتند است معلول به آن حقیقةً مثل نار در احراق، و گاهی عارضی می‌باشد مثل سقمونیا که مبرّد است بالعرض، از جهت آن که مقتضی آن است که بالذّات ازاله نماید سـخونت را و تـابع آن مـی‌شود حـصول بـرودت بالعرض، و همچنین بواقی علل. پس بتحقیق که مادّه را که ملاحظه کنی ذاتیّه است هرگاه مثل[3] محلّ صورت مثل خشب در سریر باشد. و عرضیّه است آن مادّه هرگاه مأخوذ با عوارض خارجه‌اش باشد. و علّت صوریّه ذاتیّه آن مقوّم است، مثل صورت سریر و انسـانیّت، و عرضیّهٔ آن نیز آن صورت است با اعراض لازمه یا اعراض مفارقه‌اش. و علّت غائیّهٔ ذاتیّه آن است آنچه مطلوب بالذّات است، و عرضیّه آن است آنچه تابع مطلوب بالذّات باشد. و گاهی اطلاق می‌شود عـلّت عرضیّه بر آنچه علّت تماماً هست.

---

۱. *کشف المراد* / ۱۳۱ ۲. *کشف المراد* / ۱۳۲

۳. ن: + به

قال: عامّةً أو خاصّةً.[۱]

یعنی این علل عامّ می‌باشند و خاصّ می‌باشند [الف ـ ۸٤] علّت فاعله عامّه، مثل صانع بیت که جنس بنّا باشد، یعنی مطلق بانی. و خاصّه می‌باشند مثل این بانی خاصّ، همچنین در سایر علل. لیکن علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که متحقّق نمی‌شود عموم و خصوص در صور.

و در شرح حاج محمود نیریزی واقع است که: «امّا الصّورة العامّة فکصورة الجسم لانواعه، و الصّورة الخاصّة فکصورة الماء لنوعه.» و در شرح بهشتی مثال این صورت را گفته: «کالصّورة المطلقه للمادة».

قال: و قريبةً أو بعيدةً.

یعنی علّت قریبه و بعیده می‌باشد. علّت قریبه آن است که واسطهٔ میانهٔ آن و معلولش نباشند، مثل اراده میل در حرکت؛ و بعیده علّت علّت است، مثل قوّت شوقیّه در حرکت، و همچنین بواقی علل.

قال: [و] مشتركةً أو خاصةً.[۲]

یعنی علّت مشترکه و خاصّه می‌باشد. علّت فاعلیّه مشترکه مثل بنّا[ی] واحده، یعنی بانی واحد در بیوت متعدّده؛ و خاصّه مثل بنّا[ی] واحد در بیت واحد.

---

۱. *کشف المراد* / ۱۳۲

۲. *کشف المراد* / ۱۳۲

قال: و العدم للحادث من المبادی العرضیّة.[۱]

یعنی عدم از برای حوادث از مبادی عرضیّه است، از جهت آن که حادث موجود بعد از عدم است، /*ب/٦٥/ پس از برای حادث عدم مبدأ بالعرض است، و مبدأ بالذّات از برای آن فاعل تنها است، یعنی فاعل حقیقی.

قال: و الفاعل فی الطرفین واحد.[۲]

یعنی فاعل وجود شیء بعینه فاعل عدمش است، چنانچه مذکور شد که علّت عدم، عدم علّت است لاغیر. پس مؤثّر در طرفینِ معلول علّتش است که با حضور علّت موجود می‌شود و با عدمش معدوم است.

قال: و الموضوع کالمادّة.[۳]

یعنی موضوع ایضاً از عللیست که موقوف است وجود حال بر آن مثل نسبت مادّه به صورت که مادّه از جمله علّت آن است، و همچنین است موضوع نسبت به حال.

مسألهٔ هفدهم

در افتقار معلول است در وجود یا عدم

قال: و افتقار الاثر انّما هو فی احد طرف.[٤]

یعنی احتیاج ماهیّت [ب ـ ٨٤] به مؤثّرش یا در وجود ماهیّت

---

۱. کشف المراد / ۱۳۲

۲. کشف المراد / ۱۳۲

۳. کشف المراد / ۱۳۲

٤. کشف المراد / ۱۳۳

است یا در عدمش که وجود اثر متعلّق به وجود مؤثّر است، و عدمش متعلّق به عدم آن است. پیش گذشت که مؤثّر ماهیّت را موجود می‌کند یا معدوم می‌کند، به جهت آن که تأثیر در احد طرفین می‌باشد نه آن که ماهیّت را ماهیّت می‌کند، از جهت آن که مغایرت میان ماهیّت و نفس ماهیّت نیست تا تصوّر توسّط جعل میان اینها بشود، و احدی مجعول و دیگری مجعولٌ الیه تواند شد، پس سواد، سواد به فاعل نمی‌شود، بلکه وجود و عدمش به فاعل می‌شود.

قال: و اسباب الماهیّة غیر اسباب الوجود.[۱]

پیش گذشت که علّت مادیّه و صوریّه مسمّی به علّت ماهیّتند، و فاعلیّه و غائیّه مسمّی به علّت وجودند. و در شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ واقع است که اسباب ماهیّت به اعتبار وجود ذهنی جنس و فصل است، و به اعتبار خارج مادّه و صورت است، پس اسباب ماهیّت غیر اسباب وجودند.[۲]

قال: و لابدّ للعدم من سبب و کذا فی الحرکة.[۳]

یعنی چون مذکور شد که ممکن نسبتش به طرفی وجود و عدم مساوی است، پس کلّ واحد استدعای سببی می‌کنند در تحقّق، و الاّ ترجیح بلامرجّح خواهد بود، و همچنین است حکم در حرکت، یعنی ناچار است عدم حرکت ایضاً از سببی.

۱. کشف المراد / ۱۳۳
۲. ن: ـ پس اسباب ... وجودند
۳. کشف المراد / ۱۳٤

و این کلام دفع توهّمیست که بعضی از قاصرین نموده‌اند که: عدم بالذّات اولی است نسبت به عرض‌های سیّاله، مثل حرکت زمان /*الف/٦٦/ و اصوات؛ و هر عرض سیالی که خود بالذّات معدوم می‌شوند.

جواب آن است که محال است که عدم شیء ذاتی شیء باشد و الاّ موجود نمی‌شد، و حرکت و مثل آن علّت در وجود دارند، پس هرگاه علّتشان یا احد شرایطشان معدوم شود معدوم می‌شوند، و امتناع اجزاء اینها مجتمعةً دلیل اولویّت عدم اینها نیست، و بر تقدیر اولویّت کافی نیست اولویّت فی نفسها به وقوع احد طرفین چنانچه گذشت در نفی اولویّت.

قال: و من العلل المعدّة ما یؤدّی الی مثل، أو خلاف، أو ضدّ.[1]

یعنی بعضی [الف ـ ٨٥] از علل معدّه می‌رساند چیزی را به مثلش، چنانچه حرکت به نصف مسافت معدّ است از برای حرکت به منتهای آن، یا مؤدّی است به خلافش، مثل حرکتی که مؤدّی است به سخونتی که آن سخونت خلاف حرکت است، یا مؤدّی است آن معدّه به ضدّش، مثل حرکت به فوق که مؤدّی است به حرکت به سفل.

قال: و الإعداد قریب و بعید.

یعنی معدّات قریب می‌باشند، مثل معدّ بودن جنین به صورت

---

١. کشف المراد / ١٣٤

انسانی، و بعید می‌باشند مثل معدّ بودن نطفه نیز به صورت انسانی.

قال: و من العلّة العرضيّة ما هو معدّ.

یعنی بعضی از علل فاعلی هست که بالعرض فاعلند، لیکن می‌شود که بالذّات معدّ چیزی باشند، مثل آن که شرب سقمونیا علّت فاعلیّه عرضیّه است از برای برودت به نحوی که گذشت، با وجود آن که علّت معدّهٔ برودت نیز همین سقمونیا در طبیعت انسانی هست.[1]

[ب ـ ۸۵] [الف – ۸٦] /*ب/٦٦/

۱. نخ : + در تمام (کذا قابل قراءت صحیح نیست) شهر ربیع الاوّل سنه ۱۱۱۸ تا اینجا مرور شد. در نسخهٔ م صفحه [الف ـ ۸٦] سفید است.

مقصد دوّم

در جواهر و اعراض

[١]بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

قال: المقصد الثّانى فى الجواهر و الاعراض و فيه فصول:

[الفصل] الاوّل

فى الجواهر[٢]

الممكن: امّا أن يكون موجوداً فى الموضوع ـ و هو العرض ـ أوْ لا، و هو الجوهر.

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالى ـ از بحث در امور كليّه معقوله شروع نمود در بحث از موجودات ممكنهٔ جزئيّه، و آنها ١٦
جواهر و اعراضند. و در اين فصل مسايل بسيار است.

---

١. /*الف/٦٧/

٢. كشف المراد / ١٣٨

مسألهٔ اولی

در قسمت ممکنات است به قول کلّی[1]

هر ممکن موجودی یا موجود در موضوع است پس آن عرض است، یا آن که«موجود لافی الموضوع» است، و آن جوهر است. و موضوع محلّیست متقوّم بالذّات که مقوّم چیزی باشد که در آن حلول نموده است از جهت آن که محلّ یا تقوّم و تحصّلش به حال است، یا تقوّم و تحصّل حال به آن است، از جهت آن که باید احدهما محتاج به دیگری باشند تا ترکیب حاصل شود، و آن محل اوّل را«مادّه» می‌گویند، و ثانی را«موضوع»؛ و حال را در اوّل«صورت» می‌گویند، و در ثانی«عرض».

پس مادّه و موضوع هر دو شریکند در این معنی که شمرده شده‌اند تحت اعمّ واحد، که آن محلّ باشد، پس هر دو در محلّ بودن شریک و صورت و عرض به این نحو شریکند در حال بودن، و موضوع اخصّ است از محلّ، و عدم هر خاصّ اعمّ است از عدم عامّ؛ پس[2] هر چه نیست در محلّ ـ که عام است ـ نیست در موضوع، و آنچه در موضوع نیست ممکن است که در محلّ باشد، از این جهت که بعض جواهر حالند در غیر خود، مثل صورت جسمیّه در مادّه که هیولی است. و چون که تعریف عرض مشتمل بود بر قید ثبوتی مقدّم داشت آن را در قسمت بر جوهر.

---

۱. نسخه‌ها: + که

۲. م، الف: ـ پس

قال: و هو امّا مفارق فی ذاته و فعله و هو العقل، أو فی ذاته و هو النفس، أو مقارن، فامّا أن یکون محلّاً ـ و هو المادّة ـ أو حالاً ـ و هو الصّورة ـ أو ما یترکّب منهما، و هو الجسم.[۱]

و این نحو قسمت شده جوهر به اقسام و انواعش از جهت آن که جوهر یا مفارق [ب ـ ٨٦] مادّه است در ذات و فعل، پس در این صورت آن عقل است؛ یا آن که مفارق مادّه است در ذات، نه در فعل، و آن «نفس ناطقه» است که در افعال محتاج به مادّه است نه در ذات. و آنچه محتاج به مادّه باشد در ذات دون[۲] فعل نمی‌باشد، از جهت آن که عدم احتیاج جوهر در فعل لازم دارد عدم احتیاج را بالذّات به ماده، و آنچه مقارن /*ب/٦٧/ مادّه است اگر محلّ است آن را «هیولی» می‌نامند، و اگر حال است «صورت» می‌گویند، و اگر مرکب از هر دو است «جسم» می‌گویند. این است اقسام جوهر.

قال: و الموضوع و المحلّ یتعاکسان وجوداً و عدماً فی العموم و الخصوص، و کذا الحال و العرض.[۳]

مبیّن شد سابقاً این که موضوع اخصّ است از محلّ، پس باید عدمش اعمّ از عدم محلّ باشد. و این کلام مبیّن می نماید این مقدّمه را که متعاکس می‌شوند موضوع و محلّ در عموم و خصوص به اعتبار وجود و عدم، و همچنین حال و عرض که عرض اخصّ است از حال، پس عدمش اعمّ خواهد بود.

---

۱. *کشف المراد* / ۱۳۹

۲. م : دو

۳. *کشف المراد* / ۱۳۹

قال: و بين الموضوع و العرض مباينة.[۱]

موضوع محل متقوّم بالذّاتيست که مقوّم ما يحلّ فيه است، و عرض متقوّم بالذّات نيست، پس ميان هر دو مباينت است.

قال: و يصدق العرض على المحل و الحال جزئياً.[۲]

محل گاه جوهر است و اين ظاهر است، و گاه عرض مى‌باشد، بنابر خلاف بين النّاس در اين‌که بعضى جواهر را بالذّات محلّ مى‌دانند، پس موافق متن صادق خواهد بود که: «بعض المحلّ عرض»، و حال در چيزى نيز جوهر ممکن است که باشد، مثل صورت که حال در مادّه است، و گاه عرض مى‌باشد مثل سواد در جسم، پس صادق است که «بعض حال عرض» است. پس ظاهر شد صدق عرض بر محلّ و حال جزئياً.

مسألهٔ ثانيه

در اين است که جوهر و عرض نيستند جنس ما تحتشان

قال: و الجوهريّة و العرضيّة من ثوانى المعقولات لتوقّف نسبه احديهما على الوسط.[۳]

اتّفاق نموده‌اند عقلا بر اين‌که عرض از حيثيّت [الف ـ ۸۷] مفهوم خود جنس ما تحت خودش نيست بلکه امر عرضى است، و در بعضى شروح[٤] به اين نحو اين معنى ذکر شده: «يتحقق الانسان و

۱. *کشف المراد* / ۱۳۹

۲. *کشف المراد* / ۱۳۹

۳. *کشف المراد* / ۱٤۰

٤. م: شروع

السّواد و غيرهما أولاً ثم يقال بعد التّحقق انّها جوهر أو عرض».

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته که اختلاف نموده‌اند در جوهر که آیا جنس ما تحت خودش هست یا عرض است و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ آن را عرض دانسته، و گردانیده جوهریّت و عرضیّت را از معقولات ثانیه، از جهت آن که بودن ذات مستغنی از محلّ یا محتاج بودن به آن محل امر زاید بر نفس جوهر و عرض است، و از امور اعتباریّه و احکام ذهنیّه است. و استدلال نموده مصنّف بر این مطلب به این نحو که ذهن محتاج و موقوف است در نسبت احد اینها به ما تحتش بر یک واسطه‌ای و دلیلی؛ و از این جهت است که دلیل گفته‌اند بر عرضیّت کمیّات و کیفیّات و جوهریّت نفوس و امثال اینها، و جنس چیزی موقوف نمی‌باشد به ثبوتش از برای آن به برهان و دلیلی، و آنچه ذکر نموده مصنّف دلیل /*الف/٦٨/ زیادتی اینهاست نه دلیل این که از معقولات ثانیه‌اند.

قال: و اختلاف الأنواع بالأُولويّة.[۱]

این دلیل دویم است بر بودن جوهر عرض عام از برای جزئیّاتش نه جنس از برای آنها، و این جهت آن است که ما می‌دانیم که بعض جزئیّات اولی‌اند به جوهریّت از بعضی، چنانچه شخصیّات اولی‌اند به جوهریت از کلیّات و تفاوت در اجناس نیست، پس جنس نیست، چون مختلفند در اولویّت.

۱. *کشف المراد* / ١٤٥

و این نیز دلیل است بر عرض بودن عرضی ایضاً، چون تفاوت میان جزئیات آن هست؛ زیرا که اعراض غیرقارّه که مجتمع الاجزا نیستند اولی‌اند به عرضیّت از غیر آن.

قال: و المعقول اشتراكه عرضی.[1]

یعنی ما تعقّل می‌کنیم از جسم و عقل و نفس و مادّه و صورت امر مشترکی که آن استغنای از محلّ است و تعقّل نمی‌شود [ب ـ ۸۷] میان اینها امر مشترکی غیر این معنی، و این معنی امر عرضی است، پس جوهریّت اگر باشد عبارت از این معنی پس عرض عام خواهد بود، و اگر باشد جوهریّت عبارت از ماهیّتی که مقتضی باشد این اعتبار را پس نخواهد بود در این جا ماهیّت از برای جسم به غیر این‌که جسم است، و همچنین بواقی جواهر، و این ماهیّات مقتضی این اعتبارند تماماً، و اگر چه مختلفند حقیقةً با این اشتراک، و همچنین است بحث در عرض.

پس بدرستی که ما تعقّل می‌کنیم اشتراک میان کم و کیف و باقی اعراض را در محتاج بودن به محلّ و عرضیت در وجود. و این معنی امر اعتباری است، پس نیست عرضیّت جنس ما تحت خود.

---

۱. *کشف المراد* / ۱٤۰

مسألهٔ ثالثه

در نفی تضادّ است از جوهر

قال: و لاتضاد بين الجواهر و لا بينهما و بين غيرها.[۱]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از تعریف جواهر و اعراض و بیان این‌که این هر دو جنس ما تحت خود نیستند، شروع نمود در ذکر باقی احکام اینها؛ پس بیان نموده انتفاء ضدیّت را از جواهر، به این معنی که نیست جوهری ضدّ از برای جوهری از جواهر و نه از برای غیرش. و بیانش این است که ضدّ ذات وجودیّه است که عقب ذات دیگری وجودی در موضوع واحد در آید با غایت بعد و دوری از ذات اوّل، و این مبیّن شد که جوهر موضوعی ندارد، پس تعقّل این معنی در آن نمی‌شود، نه نسبت به جوهر دیگر و نه نسبت به اعراض.

قال: و المعقول من الفناء العدم.[۲]

چون بیان نمود مصنّف انتفاء ضدّ را از جواهر بنا بر ردّ بر ابی هاشم و اتباع او که فنا را ضدّ جواهر دانسته‌اند، پس گفته که معقول از فنا عدم است، و فنا /*ب/٦٨/ امر وجودی نیست که ضدّ جواهر باشد، از جهت آن که امر وجودی یا جوهر می‌باشد یا عرض، و این فنا امر عدمی است، و خارج از این هر دو است.

---

۱. *کشف المراد* / ۱٤۱

۲. *کشف المراد* / ۱٤۱

قال: و قد یطلق التّضاد علی البعض باعتبار آخر.[1]

بتحقیق که آنچه بعض جواهر را می‌گویند ضدّ جوهر دیگر است به اعتبار دیگر است که آن تنافی در بودن در یک محل است مطلقاً؛ [الف ـ ۸۸] اعمّ از موضوع و غیر آن، و در این صورت بعض صورت جوهریّه ضدّ دیگری می‌باشند، مثلاً صورت آب و آتش.

و تحقیقِ این مطلب آن است که بعضی در تضادّ عدم امکان اجتماع در موضوع را اعتبار نموده‌اند و بعضی عدم اجتماع در محل را، و بعضی در ضدّ غایت اختلاف را اعتبار نموده‌اند، و بعضی غایت اختلاف را اعتبار ننموده‌اند، بلکه مطلق اختلاف را اعتبار نموده‌اند، پس اعتبار عدم توارد بر محلّ مطلقا با اشتراط غایت اختلاف اگر معتبر باشد پس میان صورت مائیّه و صورت ناریّه تضادّ است، و میان صورت مائیّه و هوائیّه تضادّ نیست، و با عدم اشتراط غایت خلاف ما بین همه صور عناصر تضادّ هست، و اگر عدم توارد در موضوع واحد معتبر باشد در میان صورت مائیّه و ناریّه نیز تضادّ نیست؛ زیرا که صورت نوعی در محلّ است نه در موضوع. و به این نحو است ما باقی آن.

مسألهٔ رابعه

در این است که وحدت محل مستلزم وحدت حال نیست

قال: و وحدة المحل لاتستلزم وحدة الحال الاّ مع التماثل، بخلاف

---

۱. کشف المراد / ۱٤۱

العکس.[۱]

محلّ واحد را گاهی حلول می‌کند در آن اکثر از حال واحد با اختلاف، مثل جسمی که حلول می‌کند در آن سواد و حرکت و حرارت، و مثل مادّه که در آن حلول می‌کند صورت جسمیّه و نوعیّه، و این حلول با اختلاف حال است. و امّا با تماثل محال است که در محلّ واحد دو مثل حلول نمایند، از جهت آن که موجب رفع اثنینیت می‌شود از جهت آن که امتیاز در ذاتیّات و لوازم نیست در آن. و همچنین در عوارض از جهت آن که مساوی است نسبت اینها همه در آن مثلین.

پس ظاهر شد که وحدت محلّ مستلزم وحدت حالّ نیست مگر در تماثل حال امّا عکس؛ پس وحدت حال مستلزم وحدت محل هست از جهت آن که محال است حلول عرض واحد یا صورت واحده در دو محلّ، و این ضروری است. و کلام ابی هاشم [ب - ۸۸] که گفته: در تألیف جسم و بعض اوایل از قدما /*الف/۶۹/ در اضافات به این نحو که عرض واحد در تألیف قائم به جوهرین فردین است که موجب صعوبت انفکاک شده، پس یک عرض در تألیف امور در چندین محلّ غیر واحد جمع شدن خطا است، به جهت آن که تألیف دو چیز امر عقلیست که عارض عقل شده است این معنی که این هر دو مجتمعند نه در محل خارجی واحد.

و جواب دیگر گفته‌اند[۲] که در تألیف محلّ به حسب ترکیب به

---

۱. کشف المراد / ۱۴۲

۲. م: گفته

منزله محلّ واحد شده، و ما نحن فيه منع آن است كه يک حالّ در مَحالّ متعدّده قائم باشد، مثل آن كه تأليف واحد در چند محل قائم باشد، نه تأليف واحد در يک محلّ و نه متعدّد در يک محل؛ و جوار و اخوّت از اضافه كه قدما گفته‌اند عارض احد محلّينْ‌اند قياس به ديگرى و اخوّت هريک غيراخوّت ديگرى است، و قائم به خودشانند نه به ديگرى.

قال: و أمّا الانقسام فغير مستلزم من الطّرفين.[1]

يعنى انقسام محلّ مستلزم انقسام حال نيست از جهت وحدت و نقطه و اضافات، مثل ابوّت و بنوّت، اعراضند و قائمند به محلّ منقسم، و اينها غير منقسمه‌اند، امّا وحدت و نقطه ظاهر است، و اما اضافات به جهت آن كه نصف ابوّت و نصف بنوّت در نصف ذات اب يا ابن تعقّل نمى‌شود.

و رفته‌اند جماعتى كه انقسام محلّ مستلزم انقسام حال هست، از جهت آن كه محال است حصول قيام حال با عدم اجزا و با وحدتش به كلّ واحد از اجزاء محلّ و توزيعش بر اجزاء آن، يا آن كه گفته شود كه در اصل حلول نكرده است.

و امّا حال را گفته‌اند كه اقتضا نمى‌كند انقسامش انقسام محلّ را از جهت آن كه[2] حرارت و حركت هرگاه حلول كنند در محل واحد مقتضى نيست اين حلول كه بعض محل حارّ باشد و غير متحرّک

---

١. كشف *المراد* / ١٤٢ : فى

٢. م : + از جهت آن كه

بعضی‌اش متحرّک باشد و غیر حارّ، به نحوی که حال منقسم به این دو قسم شده محلّ نیز منقسم شود.

و تحقیق این مطلب به این نحو است که اعراض ساریه در محلّ هرگاه حلول کنند در محلّ منقسمی [الف ـ ۸۹]، منقسم می‌شوند به انقسام آن محلّ، و اعراض منقسمه به سبب مقدار نه به حقایق مثل جنس و فصل هرگاه حلول کنند در محلی آن محل به سبب آنها منقسم می‌شود، پس حلولی که من حیث ذاته المنقسمة باشد هرگاه متحقق شود باعث انقسام می‌شود.

مسألۀ خامسه

در استحالۀ انتقال اعراض است

قال: و الموضوع من جملة المشخّصات.[1]

بدان که حکم به امتناع انتقال اعراض علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ نموده، و گفته که نزدیک است که ظاهر و بیّن باشد، و دلیل بر این این است که عرض اگر متشخّص نشود موجود نمی‌شود و باعث تشخّص آن ماهیّت آن و لوازم ماهیّت آن نیست که /*ب/٦۹/ اگر چنین می‌بود بایست، نوع منحصر در یک شخص باشد به جهت آن که در ماهیّت، و لوازم همه شریکند، و باعث تشخّص آن آنچه در آن حلول نموده هم نیست، و الاّ پس هیچ احتیاج به موضوع آن را نبود، پس بایست قائم به نفس باشد از جهت آن که در وجود محتاج به فاعل است و در

۱. کشف المراد / ۱٤۳

تشخّص محتاج به آنچه در آن حلول نموده، پس عرض نخواهد بود، چون محتاج به موضوع نیست.

و ایضاً اگر تشخّص آن به سبب حال در آن باشد و تشخّص آن حال ایضاً به حال دیگر باشد، و همچنین تسلسل می‌شود، و اگر تشخّص حال به محلّ باشد دور خواهد بود، لیکن در این کلام که در وجود محتاج به فاعل است تنها منع نموده‌اند که شاید فاعل مفید وجود باشد با احتیاج به موضوع، و تشخّص و وجود متلازمان باشند، و در این صورت پس تشخّص به سبب موضوع خواهد بود، و محال خواهد بود انتقالش از آن موضوع، و الاّ[1] آن شخص، آن شخص نمی‌شد.

قال: و قد يفتقر الحالّ الى المحلّ بتوسّط.[2]

حالّ گاهی حلول به موضوع می‌کند بدون واسطه، مثل حرکت در جسم؛ و گاهی حلول می‌کند به واسطه، مثل سرعت در حرکت و حرکت در جسم.

مسألۀ ششم
در نفی جزء لایتجزّی است

قال: فلاوجود لوضعيّ لايتجزّى بالاستقلال.[3]

این مسأله‌ای است که اختلاف نموده‌اند مردم [ب ـ ۸۹] در این.

---

۱. م: ـ الا

۲. کشف المراد / ۱۴۳: «محلّ متوسط»

۳. کشف المراد / ۱۴۳

[۱]: پس رفته‌اند جماعتی از متکلّمین و حکما به این که جسم مرکّب از اجزء لایتجزّی است.

[۲]: و رفته‌اند بعضی به تناهی آنها. و بعضی به عدم تناهی آنها.

[۳]: و رفته‌اند باقی قوم به این که جسم بسیط است فی نفسه و متّصل است ـ مثل اتّصالی که در حسّ دارد ـ لیکن قابل انقسام است. [الف]: إمّا[1] به تقسیم متناهی نزد غیر محقّقین، [ب]: و امّا به تقسیم غیر متناهی، چنانچه حکما رفته‌اند.

پس در این مقام چهار احتمال است:

اوّل: بودن جسم مرکّب از اجزاء لایتجزّی متناهیه، و این مذهب بعض قدما و اکثر متکلّمین از محدّثین است.

دویم: بودن جسم است مرکّب از اجزاء لایتجزّی غیر متناهیه، واین مذهب قومی از قدما و نظّام از متکلّمین معتزله است.

و ثالث: بودن آن است غیر مؤلّف از اجزاء بالفعل لکن آن قابل انقسامات متناهیه است، و این مذهب محمّد شهرستانی صاحب *ملل و نحل* است.

و چهارم: بودن آن است غیر مؤلّف از اجزاء بالفعل، لیکن قابل انقسامات غیرمتناهیه است؛ و این مذهب جمهور حکما است. و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ اختیار این مذهب نموده.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته که و مصنّف نفی جزء لایتجزّی نموده به قول خودش که گفته: «لاوجود لوضعیّ لایتجزّی

---

۱. کذا

بالاستقلال.» /*الف/ ۷۰/ و این از جهت آن است که جزء لایتجزّی از جمله چیزی است. که قابل اشاره حسّی است[۱]، و این نحو قابل اشاره حسّی گاهی موجود می‌شود غیر مستقلاً[۲]، مثل وجود نقطه در اطراف خطّ یا در مرکز دایره، و ممکن نیست وجود این جزء مستقلاً.

و بتحقیق که استدلال بر این مطلب نموده‌اند به چندین وجه، اوّل:

قال: لَحجب المتوَسط[۳]

این یکی از ادلّه نفی جزء لایتجزّی است. و تقریرش این است که: ما هرگاه فرض کنیم جوهری که در میان دو جوهر این نحو باشد، آیا مانع طرفین از تلاقی و تماس می‌شود یا نه؛ مانع نشدن باطل است، و الاّ لازم خواهد بود که اینها همه یکی شوند که تداخل است، و مانع شدن موجب انقسام است از جهت آن که آن طرفی از جزء وسط [الف ـ ۹۰] که ملاقی احد جزئین طرفین، غیر طرفیست که ملاقی جزء دیگر است.

قال: و لحركة الموضوعين على طرفَى المركّب من ثلاثة.[٤]

این وجه دویم است در ابطال جزء. و تقریرش این است که هرگاه فرض شود خطّی مرکب از سه جزء لایتجزّی، و دو جزء از این نحو فرض شود که از دو[۵] طرف این خطّ در یک روی، بدون اختلاف و

---

۱. ن، م: حسیت

۲. کذا

۳. کشف المراد / ۱٤٤

٤. کشف المراد / ۱٤٤

۵. م: از د

تبادل حرکت کنند بر وسط در یک وقت که در مبدأ حرکت و سرعت و بطؤ مساوی باشند، البتّه ملاقات ایشان در جزء وسط آن خطّ واقع می‌شود، به این نحو که نصف هر واحد از این دو جزء متحرّک بر نصف جزء طرف و نصف دیگر آن در نصف جزء متوسّط آن خطّ خواهد بود؛ پس جمیع پنج جزء منقسم می‌شوند.

قال: أو من أربعة علی التبادل.[۱]

این وجه ثالث است[۲]. و تقریر آن این است که ما هرگاه فرض کنیم خطّی که مرکّب باشد از چهار جزء لایتجزّی و بالای احد طرفی خط جزئی باشد، و تحت طرف دیگر آن جزئی باشد از اینها و حرکت کنند آن دو جزء بر سبیل تبادل، یعنی از دو جهت در طرف تحت و فوق، و از اوّل خط تا آخر آن به این نحو فرض شود که حرکت این هر دو مساوی باشد در ابتدا و در سرعت، پس بتحقیق که این دو جزء قطع نمی‌کنند این خطّ را مگر آن که محاذی باشند، پس موضع محاذات نمی‌شود که جزء ثانی یا ثالث باشد، و الاّ یکی از ایشان قطع اکثر از مسافت نموده خواهد بود. پس لابد موضع محاذات باید ما بین جزئین متحرک فیه باشد و این موجب انقسام جمیع اربعه می‌شود.

قال: و یلزمهم ما یشهد الحسّ بکذبه من التّفکک و سکون المتحرّک و انتفاء الدّایرة[۳].

---

۱. *کشف المراد* / ۱۴۴

۲. م، الف: ثالثیست. ن: ثانیست

۳. *کشف المراد* / ۱۴۵

این وجوه دیگر است که دلالت بر نفی /*ب/۷۰/ جزء می‌کنند یکی از آنها این است که: حسّ شهادت می‌دهد به این که متحرّک به استدارت مثل رُحی[1] باقیست بر وضعش، و نسبت اجزایش کماکان به حال خود است، و با قول به جزء لازم است به[2] تفکیک اجزاء رحی از جهت آن که جزء[3] قریب به منطقه هرگاه یک جزء حرکت کند اگر حرکت کند قریب به قطب نیز یک جزء را، پس حرکت جزء قریب [ب - ۹۰] به منطقه و حرکت جزء به قطب مساوی خواهد بود، و این باطل است بالضّرورة. و اگر حرکت کند جزء قریب به منطقه کمتر از جزء را لازم می‌آید انقسام و اگر حرکت نکند اصلاً تا آن که جزء ابعد چند جزء مثلاً حرکت نماید آخر این یک جزء حرکت کند لازم است که همه اجزاء رحی از هم پاره شوند و این خلاف حسّ است.

دویم: آن است که سرعت و بطؤ دو کیفیّت قائم به حرکتند بدون اعتبار تخلل سکنات و عدمش که اگر به اعتبار تخلّل سکنات باشد لازم خواهد بود که زیادتی سکنات فرسی که سیر نماید از اوّل روز تا آخر روز پنجاه فرسخ را بر حرکات آن فرس به ازای فضل حرکات شمس از اوّل نهار تا آخر بر حرکات آن فرس باشد، یعنی اگر بطؤ و سرعت به سبب تخلّل سکنات باشد، پس زیادتی سکنات این فرس مفروض بر حرکاتش باید به قدر زیادتی حرکت شمس باشد بر حرکات آن فرس مفروض در این وقت، لیکن فضل حرکات شمس اضعاف اضعاف حرکات آن فرس است، پس سکنات آن فرس نیز

---

۱. رحیٰ : سنگ آسیاب
۲. م : ـ به
۳. ن : جزاء

بایست اضعاف اضعاف حرکاتش باشد، لیکن حسّ تکذیب این می‌کند.

پس هرگاه این ثابت شد، اگر فرض شود و متحرّکی یکی سریع و دیگری بطیء، و حرکت کند سریع یک جزء را، پس اگر حرکت کند بطیء نیز یک جزء را مساوی خواهند بود و این خلاف فرض است. و اگر حرکت کند بطیء اقلّ از جزء را انقسام لازم می‌آید، و اگر در وقت حرکت نمودن سریع یک جزء را آن بطیء ساکن است لازم است محال که آن سکون متحرّک است.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در این تقریر آخر گفته: که این معنی الحال که در شرح و بیان عبارت مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بودم که «و سکون المتحرّک» است به خاطرم رسید وجه سیّم در نفی جزء لایتجزّی این است که دایره موجود است موافق حسّ، پس اگر دایره دایره حقیقیست و فرض شود که خطی دایره شود که مرکّب از این اجزا باشد، لازم است ابطال جزء از جهت آن که دایره قطبیّه [الف ـ ۹۱] اگر ملاقات نموده اجزائش به هم، یعنی ظاهرش و باطنش[1]، پس باید آن /*الف/۷۱/ مساوی دایره منطقیّه باشد از جهت آن که هرگاه ملاقات نموده باشند ظاهر اجزا مثل باطنش، پس مسافت ظاهر و باطن مساوی خواهد بود با آن که ظواهر اوسع از بواطن می‌باشد. و هرگاه مساوی باشد فرضاً و به این دایره اگر محیط شود دایره دیگر، پس ظاهر محیط مثل باطنش خواهد بود، و باطنش مثل ظاهرش. و

---

۱. م: باطلش

همچنین فرض می‌شود دایره فوق دایره تا مساوی منطقه فلک اعظم باشد با عدم زیادتی این اجزا از دایرۀ قطبیّه که اوّلا فرض شده بود، و این بالبدیهة باطل است.

و اگر ملاقات ننموده‌اند ظواهر اجزاء آن دایره به هم، لیکن ملاقات نموده‌اند بواطن آنها، پس لازم می‌آید انقسام از جهت آن که آن جانب اجزاء که به هم ملاقات نموده‌اند غیر آن جانبی‌اند که ملاقات ننموده‌اند. و اگر این دایره دایره حقیقیه نیست، پس بعضی از اطراف بلند و بعضی پست خواهد بود، و دندانه‌دار می‌شود. پس اگر منخفض پر شده باشد به جزء بدون زیادتی و کمی، پس دایره حقیقةً خواهد بود، و مفسده مساوی بودن دایره صغیره و کبیره لازم می‌آید، و الاّ اگر چنان باشد که باطن اجزا ملاقات نموده باشد بدون ظاهر آن اجزا نیز انقسام لازم می‌آید.

و قایلین[1] به جزء گفته‌اند که دایره منتفی است، و گفته‌اند حسّ غلط می‌کند [که] دوایر مفروضهْ شکلِ مضرّسند، یعنی پستی و بلندی دارند. و این به نحوی است که انقسام لازم نمی‌آید، و چون صغیر است هریک از آن اضراس مرئی نمی‌شود، مثل ذرّات مبثوثه در جوّ و اصوات خفیه که از صغر محسوس نمی‌شوند.

قال: و النّقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التّناهی.[2]

این جواب از حجّت کسیست که اثبات جزء نموده، و تقریر آن

---

۱. ن : قابلین

۲. *کشف المراد* / ۱٤۵

حجّت این است که: نقطه موجود است از جهت آن که نهایت خطّ است، اگر جوهر است فهو المطلوب؛ و اگر عرض است پس محلّش اگر منقسم می‌شود لابدّ باید که آن نقطه نیز منقسم شود، از جهت آن که حال در احد [ب - ۹۱] جزئین غیر[1] حال در جزء دیگر است، و تقسیم این عرض باطل است بالضّرورة؛ پس محلّ آن نیز غیرمنقسم خواهد بود.

و جواب آن است که: این نقطه عرضیست که قائم است به منقسم، لیکن قیام آن در منقسم - من حیث هو منقسم - نیست بلکه لامن حیث الانقسام، و از جهة[ی قائم به] غیرمنقسم است، مثل قیام ابوّت در اب. و این نحو قیام از قسمت محلّ قسمت حال لازم نمی‌آید؛ زیراکه نقطه در خطّ حلول از حیثیّت تناهی و انقطاع نموده، و خطّ از جهت تناهی و انقطاع /*ب/۷۱/ غیر منقسم است، پس لازم نمی‌آید از انقسام خطَ[2] انقسام نقطه.

قال: و الحركة لاوجود لها في المحلّ، و لايلزم نفيها مطلقاً.[3]

این جواب است[4] از حجّت دیگر که قایلین به جزء گفته‌اند، و آن این است که حرکت موجود است بالضّرورة و این حرکت از موجودات غیر قارّه است، یعنی مجتمع الاجزا نیست، پس یا آن است که آن را حال وجود هست یا نه، و ثانی باطل است، از جهت آن که ماضی و مستقبل معدوم است، پس حرکت در حال اگر موجود

---

۱. م: - غیر
۲. م، الف: - انقسام خط
۳. کشف المراد / ۱۴۶
۴. در «م» «جزامیت» نیز می‌توان خواند

نباشد لازم می آید که در اصل موجود نباشد؛ و هرگاه موجود باشد در حال پس اگر منقسم است لابدّ[1] احد طرفَیه‌اش سابق بر دیگری خواهد بود، پس کلّش حاضر نخواهد بود، و این خلاف فرض است؛ و اگر غیرمنقسم است مسافت که زمان بر آن منطبق است نیز غیرمنقسم خواهد بود، که اگر منقسم باشد حرکت در آن نیز منقسم می‌شود، و زمان نیز منقسم می‌شود، و این مخالف[2] فرض است. پس مسافت باید غیرمنقسم باشد، و این است جزء لایتجزی.

و جواب آن است که حرکت موجود نیست در حال و لازم نیست از نفی وجود آن در حال نفی وجود آن مطلقاً، از جهت آن که ماضی و مستقبل اگر در حال موجود نباشند از برای هر یک وجود فی نفسه خواهد بود در محلّ خود که ماضی و مستقبل باشد، پس حرکت موجود است در آنها. این است در اکثر شروح، و در شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ نیز. لیکن وجود حرکت ظاهر است و اگر در حال نباشد در ماضی و مستقبل نیز نخواهد بود، جهت آن که ماضی تا حال نشود [الف ـ ۹۲] ماضی نمی‌شود و مستقبل نیز حال البته باید بشود؛ و زمان ظرف زمان نمی‌باشد که ماضی در ماضی باشد، چنانچه مکان ظرف مکان نمی‌شود، بلکه اینها فی نفسهما موجودند بخلاف متمکّن؛ و این کلام بخاطر اکثر می رسد.

و در این جواب شرّاح را اگر منظور اسکات خصم است سهل است، و الاّ تحقیق حق این مشکل که تواند شد. لیکن میرسیّد شریف

---

۱. م : + است

۲. م : خلاف

در حاشیهٔ شرح اصفهانی گفته است کلامی که اقرب به صواب است و آن این است: «و اعلم انّا نعلم بالضّرورة وجود الحرکة فی الزّمان الحاضر و أنّها لیست بماضیّة[1] و لامستقبلة، و لاشک أنّ الحرکة غیر قارة الذّات، فلوکانت منقسمة لم توجد بتمامها فی الحال؛ فالصّواب فی الجواب أن یقال: ان أردتم بالحرکة ما هی بمعنی القطع فلاوجود لافی الخارج. و ان اردتم بها ما هی[2] بمعنی التوسّط فهی موجودة غیر منقسمة، لکن عدم انقسامها لایستلزم ثبوت الجزء لعدم انطباقها علی المسافة.

فان قیل: تلک الحالة التی لاتنقسم ـ اعنی الحرکة بمعنی التّوسّط ـ ثابتة للمتحرّک فی حدّ لاینقسم من حدود المسافة، فیوجد فیها شیء لاینقسم و هو المطلوب.

قلنا: جاز أن یکون ذلک الحدّ نقطةً أو خطاً فی عرض المسافة فلایلزم وجود جوهر فی المسافة لاینقسم».

و در بعضی شروح واقع است که حرکت کون بین المبدأ و المنتهی است و این معنی مادام که جسم متحرّک است موجود است، و این است حرکت به معنی توسّط که مشهور نزد اهل این فنّ است.

قال: و الآن لاتحقّق له خارجاً.[3]

این جوابیست از حجّت دیگر که قایلین به جزء گفته‌اند، و آن این است که آن موجود است از جهت انتفاء ماضی و مستقبل، پس اگر آنْ

۱. ن، م: بماضیته

۲. م: ـ ما هی

۳. کشف المراد / ۱٤٦

منتفی باشد زمان منتفی خواهد بود مطلقا، و محال است انقسام آن آنْ و الاّ حاضر بعضی از آن خواهد بود، پس آن کل آنِ موجود نخواهد بود، و هرگاه کلّ آنْ موجود نباشد پس هر حرکت که واقع در آنْ باشد غیر منقسم می‌شود، و الاّ احد اجزاء حرکت واقع در زمانی خواهد، [بود] و باقی در زمان دیگر، و منقسم می‌شود آنچه [ب ـ ۹۲] فرض غیرانقسامش شده بود، و این خلاف فرض است. و لازم می‌آید از عدم انقسام حرکت عدم انقسام مسافت به نحوی که گذشت، و این جزء لایتجزّی است.

و تقریر جواب این است که ماضی و مستقبل موجودند فی نفسه، /*الف/۷۲/ و معدومند در آنْ نه مطلقا، و آنْ را تحقّقی در خارج نیست، به جهت آن که از جملهٔ اطرافند آنها.

قال: و لو ترکّبت الحرکة ممّا لایتجزّی لم تکن موجودة.[۱]

چون مصنّف فارغ شد از نقض[۲] شروع در معارضه [کرد] و معارضه دلیل گفتن بر خلاف[۳] مدّعای خصم است. و استدلال نموده مصنّف بر این که حرکت مرکّب نیست از جزء لایتجزّی از جهت آن که اگر مرکب باشد از جزء لایتجزّی نخواهد بود موجود، و موجود نبودن حرکت باطل است اتّفاقاً، و همچنین بودن جزءِ مقدّم اگر ترکّب حرکت از این اجزا باشد نیز باطل است.

بیان شرطیّت[۴] این است که جزء متحرّک هرگاه حرکت کند از

---

۱. کشف المراد / ۱۴۷
۲. م: نقص
۳. م: ـ خلاف
۴. نسخه‌ها: شرطیه

جزئی به جزئی، یا آن است که موصوف است به حرکت در حالی که در جزء اوّل است، و این باطل است از جهت آن که حرکت امر متجدّد و مستمرّ باید باشد، و در جزء اوّل آن هنوز شروع[1] به حرکت در امر مجدّدی ننموده، و اگر در حال جزء ثانی موصوف به حرکت باشد باطل است از جهت آن که حرکت منتهی شده و منقطع شده؛ و واسطه میان اوّل و ثانی نیست و این محال ناشی از اثبات جوهر فرد است. از جهت آن که اگر جزء داشته باشد واسطه جهت محل حرکت ثابت است.

و ممکن است که تقریر بیان شرطیّه است به وجه دیگر بشود. و آن این است که حرکت یا این است که عبارت است از مماس بودن متحرّک به جزء اوّل یا ثانی، و این هر دو محال است، از جهت آن که گذشت که تماس به نحو تجدّد و استمرار در این هر دو ممکن نیست.

و در بعضی شروح جواب گفته‌اند از این[2] کلام به این نحو که نزد قائلین به جزء حرکت کون اوّل در مکان ثانی از حرکت است، و در این جا تمکّن در امکان ثانی موصوف به حرکت است در آنِ اوّل کون و موصوف به سکون است در آن ثانی آن.

قال: و القائل بعدم تناهی الأجزاء یلزمه مع ما تقدّم النّقض [الف ـ ۹۳] **بوجود المؤلّف ممّا یتناهی و یفتقر فی التعمیم الی التناسب.**[3]

چون فارغ شد مصنّف از ابطال مذهب اوّل شروع نمود بر ابطال

---

۱. م : شروح
۲. م : ـ این
۳. کشف المراد / ۱۴۷

مذهب ثانی و آن بودن جسم است مرکب از اجزاء لایتجزّی غیر متناهیه. پس گفته است مصنّف که بر قائل به این‌که جسم مرکب است از اجزاء لایتجزّی غیر متناهیه لازم می‌آید با آنچه مقدّم گذشت از دلایل ابطال جزء لایتجزّی مطلقا نقض به وجود جسم مؤلّف از اجزاء لایتجزّی متناهیه، به جهت آن که ممکن است که جسمی مرکّب شود از اجزاء لایتجزّی به عدد خاصّی متناهی.

پس گفته می‌شود که آیا[1] عدد /*ب/۷۲/ خاصّ باعث[2] ازدیاد حجم می‌شود، و از ازدیاد اجزا مضاف می‌شود[3] بر آن[4] حجم یا نمی‌شود، پس اگر موجب زیادتی حجم نمی‌شود آن اجزاء تداخل نموده خواهد بود، و این باطل است از جهت آن که مزیّت دو جزء و سه جزء از جزء واحد ظاهر است.

پس معیّن شد که موجب زیادتی حجم می‌شود و در این صورت لازم آمد بطلان این که هر جسمی مرکّب از اجزاء لایتجزی غیرمتناهیه است. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «یلزم النّقض[5] بوجود المؤلّف ممّا یتناهی».

و امّا قول او که گفته: «و یفتقر فی التّعمیم الی التناسب» یعنی هرگاه اراده کنیم ما تعمیم قضیّه را به این نحو که بگوییم که هیچ یک از اجسام مرکّب از اجزاء لایتجزای غیرمتناهیه نیست، پس می‌گوییم که

---

۱. مخ : + از
۲. م : ـ باعث
۳. ن ، الف : ـ حجمی
۴. م : این
۵. کذا. متن: یلزمه مع ما تقدم النقض

نسبت این جسم که از اجزاء لایتجزای متناهیه[1] حاصل شده با جسمی که مرکّب از اجزاء لایتجزای غیرمتناهیه حاصل شده نسبت متناهی به متناهی است؛ زیراکه نسبت مؤلّف بر مؤلّف نسبت آحاد به آحاد است، از جهت آن که ازدیاد[2] حجم به سبب ازدیاد نظم آحاد و تألیف آن است، پس نسبت آحاد متناهیه به آحاد غیرمتناهیه نسبت متناهی به متناهی خواهد بود و این خلاف فرض است. پس مبیّن شد که جسم از اجزاء غیرمتناهیه مرکّب نمی‌تواند شد پس این حکم عامّ شد، و این تمام می‌شود هرگاه ممتنع باشد عدم تناهی ابعاد.

قال: و یلزم عدم لحوق السّریع البطیء.[3]

این وجه دویم است بر ابطال قول به عدم [ب - ۹۳] تناهی اجزا. و تقریرش این است که جسم اگر مرکّب باشد از اجزاء غیرمتناهیه ملحق نمی‌شود سریع به بطیء و ملحق نشدن باطل است بالضّروره، همچنین است مقدّم که مرکّب بودن باشد از آن اجزا.

بیان شرطیّت[4] این است که بطیء هرگاه قطع کند مسافت را بعد از آن شروع نماید و حرکت کند، پس سریع تا قطع آنچه طی نمود بطیء می‌نماید بطیء قطع مسافت دیگر نموده خواهد بود، و همچنین هر چه قطع نماید سریع بطیء نیز قطع قدری نموده است، الی غیرالنّهایه. پس هرگز سریع به بطیء نمی‌رسد.

---

۱. م: غیر متناهیه
۲. م: ازیاد
۳. کشف *المراد* / ۱۴۸
۴. نسخه‌ها: شرطیه

قال: و ان لایقطع المسافة المتناهیة فی زمان متناهٍ.[۱]

این وجه ثالث است که قریب به وجه ثانی است. و تقریر آن این است که اگر فرض کنیم جسمی را که مشتمل باشد بر ما لایتناهی از اجزا لازم است که قطع نکند متحرّک مسافت متناهیه را در زمانی متناهی، از جهت آن که ممکن نیست قطع نصف آن مگر به قطع نصف آن اجزا، و قطع نصف اجزا ممکن نیست مگر به قطع رُبع /*الف/۷۳/ آن، و همچنین الی غیرالنّهایة؛ پس ازمنهٔ غیرمتناهیه می‌باید از جهت قطع آن اجزاء غیرمتناهیه.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته که: «ما در این مطلب گفت و گو کرده‌ایم در کتاب *اسرار*[۲] به نحوی که کسی نکرده».

قال: و الضّرورة قضت ببطلان الطّفرة و التّداخل.[۳]

بدان این را که قایلین به عدم تناهی اجزا عذر گفته‌اند از وجه اوّل به تداخل، پس گفته‌اند لازم نیست از عدم تناهی اجزا عدم تناهی مقدار؛ از جهت آن که اجزا تداخل می‌کنند، و دو جزء و سه جزء مثلاً در حیّز جزء واحد و در حجم به قدر آن می‌شوند، پس لازم نیست بقاء نسبت مذکوره. و عذر گفته‌اند از وجهین آخرین به طفره از جهت آن که متحرّک هرگاه قطع کند مسافت غیرمتناهیه الأجزاء را در زمان متناهی پس متحرّک البتّه طفره می‌نماید بعضی اجزا را و متحرّک می‌شود بر بعض دیگر، و همچنین سریع در حین حرکت [الف ـ ۹۴] طفره می‌کند

---

۱. کشف المراد / ۱٤۸

۲. بسنجید با مصدر/ ۲۳۰

۳. کشف المراد / ۱٤۸

بعض اجزا را تا ملحق به بطیء شود، و این عذر باطل است بالضّرورة.

قال: و القسمة بأنواعها تحدث اثنينيةً تساوي طباع كلّ واحد منهما طباع المجموع.[1]

اراده کرده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که باطل نماید مذهب ذیمقراطیس را در این موضع، و آن این است که جسم منتهی می‌شود در قسمت انفکاکیه به اجزائی که قابل قسمت وهمیّه است، نه انفکاکی. و بیانش این است که قسمت جسم به انواع ثلاثه که انفکاکیه و وهمیّه و آنچه به اختلاف اعراض اضافیّه باشد، مثل جوار و اطراف و محاذی بودن با قسمت حقیقیّه باشد، همه اینها احداث می‌کنند در مقسوم اثنینیت را، و می‌باشد در قسمت هریک از قسمین مساوی با طبیعت مجموع و طبیعت غیر آن از اجسام، پس کلّ واحد از قسمَین قابل این قسمت و انفکاک هستند، پس همچنین کلّ جزء واحد از قسمین الی غیرالنهایة به حسب طبیعت قابل قسمت هستند.

و شیخ ابوعلی در *شفا* گفته که: «اجسام عالم در طبیعت که مقتضی تعدّد و انفصال هستند و مشترکند در این، و همچنین اجزاء اجسام، پس در طبیعت و ذات مقتضی این امر خواهند بود همه».

قال: و امتناع الانفكاك لعارض لايقتضي الامتناع الذّاتي.[2]

گفته شده که بعض اجسام را ممتنع است بر آن قسمت انفکاکی نه

---

۱. *کشف المراد* / ۱٤۹

۲. *کشف المراد* / ۱٤۹

بالذّات، بلکه بالعرض که خارج از حقیقت جسم است، و این یا از جهت کوچکی جزء است که /*ب/۷۳/ آلت قاسمه متناول نمی‌شود آن را، یا از جهت صلابت است، یا از جهت حصول صورتیست که قابل قسمت نیست، مثل فلکی نزد ایشان. و این امتناع مستلزم امتناع ذاتی نیست.

قال: فقد ثبت أنّ الجسم شیء واحد متّصل یقبل الانقسام الی ما لایتناهی.[1]

این کلام نتیجه کلام سابق است، از جهت آن که باطل شد ترکّب جسم از اجزاء لایتجزّی، خواه اجزاء متناهیه یا غیرمتناهیه باشند. [ب ـ ۹٤] و ثابت شد که جسم متّصل واحد غیر ذی فصل است، و شکّ نیست که جسم قابل قسمت است:

[۱]: یا به قسمت متناهیه فقط، و این باطل است، چنانچه گذشت در ابطال مذهب ذیمقراطیس.

[۲]: یا آن که قابل قسمت غیر متناهی است، و این مطلوب است.

مسألهٔ هفتم
در نفی هیولی است

قال: و لایقتضی ذلک ثبوت مادّة سوی الجسم لاستحالة التّسلسل و وجود مالایتناهی.[2]

---

۱. *کشف المراد* / ۱٤۹

۲. *کشف المراد* / ۱۵۰

اراده نموده مصنّف که بیان کند این را که جسم بسیط است، و جزئی از برای آن نیست. و رفته‌اند به این معنی جماعتی از متکلّمین و ابوالبرکات بغدادی، و گفته است ابوعلی این را که جسم مرکّب از هیولی و صورت است، حجّت گفته[1] است بر این به این نحو که جسم متّصل است فی نفسه، یعنی اتّصالی فی نفسه که آن جوهری باشد غیراتّصالی که از عوارض کمّ است دارد، و قابل انفصال است و محال است که قابل این معنی نفس اتّصال باشد، از جهت آن که شیء قابل عدمش نیست، پس ناچار است مر اتّصال را از محلّی که قابل انفصال و اتّصال باشد و آن محلّ[2] هیولی است و اصل اتّصال صورت است.

پس استدراک نموده مَصنّف ـ رحمه اللّه ـ این را، و گفته است که: «و لا یقتضی ذلک ثبوت مادة» یعنی قبول انقسام اقتضا نمی‌کند ثبوت مادّه را به غیر از مادّه جسم که وارد می‌شود در آن انقسام، و بعضی قائل به آن ماده هستند به نحوی که ما تقریر کردیم در کلام ابی علی.

و عدم اقتضای جسم مادّه سوای این مادّه از جهت آن است که جسم از برای آن ماده واحده‌ای است، و هرگاه قسمت کنیم آن را محال است که بماند کماکان مادّه بر وحدتش به اتّفاق، بلکه حاصل می‌شود از برای هر جزئی مادّهٔ خاصّی. پس اگر موافق مذهب قایلین به هیولی مادّه هر جزء[3] حادث شود بعد از قسمت لازم می‌آید تسلسل، از جهت آن که هر حادثی نزد ایشان ناچار است آن را از مادّه، و اگر موجود باشد آن مادّه قبل از قسمت لازم [الف ـ ۹۵]

---

۱. م: ـ گفته

۲. م: ـ محل

۳. م: جزئی

می آید[١] وجود مواد لایتناهی به حسب آنچه در جسم هست از قبول انقسامات غیرمتناهیه.

و در شرح /*الف/۷۴/ حاج محمود وارد است در این متن: «و لیس فیه ما یدلّ علی أن لیس للجسم ترکیب من الهیولی و الصّورة علی ما هو مقتضی نظر الدّقیق الذّاهب الیه أرباب التّحقیق، و أثبته المصنّف بدلائل واضحة. منها: ما أشارالیه قُبیل هذا الکلام، و منها ما ذکره فی بعض مصنّفاته، و اذ من البینّ أنّ المتّصل و المنفصل من حیث هما کذلک لیسا بباقیین فی الحالتین، فوجب أن یکون فیه أمر آخر لاتکون الوحدة و الکثرة و الاتّصال و الانفصال[٢] من لوازمه.» بعد از این گفته است: «و لانعنی بالهیولی الاّ هذا هذا[٣]، و أیضاً الاجسام قد یختلف مقدارها و شکلها، و هو لایمکن أن یکون لنفس الجسمیّة المشترکة و لوازمها، فیکون لعارض لایمکن أن یعرض لها الاّ لمادة، فتکون فیها المادّة.»

مسألۀ ثامنه

در اثبات مکان است از برای هر جسم

قال: و لکلّ جسم مکان طبیعی یطلبه عند الخروج علی أقرب الطّرق.[٤]

هر جسمی مطلقاً محتاج است به مکانی که در آن قرار نموده، از

---

١. م: - می آید
٢. م: و الانفصال و الاتصال
٣. ن: + هذا
٤. کشف *المراد* / ۱۵۰

جهت آن که محال است وجود جسم بدون مکان، و[1] لابدّ است که آن مکان طبیعی باشد، از جهت آن که هرگاه مجرّد کنیم جسم را از کلّ عوارض:

[۱]: یا آن است که قرار نمی‌گیرد در جائی از، مکانها، و این محال است.

[۲]: یا قرار می‌کند[2] در جمیع امکنه، و این نیز باطل است بالضّروره.

[۳]: یا قرار می‌گیرد در بعضی از امکنه، پس آن بعضی مکان طبیعی آن خواهد بود. و از این جهت است که اگر اخراج کرده شود از آن مکان آن را طلب می‌کند، و رجوع به آنجا می‌نماید از اقرب طرق.

قال: فلو تعدّد انتفی.[3]

و اگر از برای جسمی دو مکان باشد که به هر یک هرگاه وارد شود تارک دیگری باشد، و طلب نکند دیگری را پس هیچ یک مکان طبیعی آن نخواهد بود، و از این جهت گفته مصنّف ـ رحمه اللّه ـ [ب ـ ۹۵] که اگر متعدّد باشد مکان طبیعی جهت آن مکان طبیعی منتفی است، از جهت آن که در هریک که باشد دیگری را طالب نیست به خصوص، بلکه مطلوب آن قدر مشترک بینهما است، و بلکه اقرب از هر دو است، چنانچه شیخ گفته و در شرح ملاّعبدالرّزاق تصریح به این شده[4].

---

۱. م: ـ و
۲. کذا
۳. کشف المراد / ۱۵۱
۴. شوارق الالهام / ۲۹۳

قال: و مکان المرکّب مکان الغالب او ما اتّفق وجوده فیه.[1]

یعنی مکان جسم مرکّب مکان جزء غـالب است و اگـر مـرکّب، مرکّب از مساوی باشد در وسط حاصل می‌شود یا هرجا اتّفاق افـتد وجود آن در آن جا، و علاّمه ـ رحمه اللّٰه ـ در شرح خود گفته است که مرکّب اگر از دو جزء مرکّب باشد اگر مساوی باشد و تمانع کنند در سر آن وسط واقف می‌شود میان هر دو جزء، و الاّ متفرّق می‌شود، و اگر یکی غالب باشد مکانش در مکان غالب خواهد بود، و اگر مرکب /*ب/۷٤/ از سه جزء باشد آن و یک جزء غالب باشد خواهد بـود مکان آن، آن مکانِ غالب، و الاّ در وسط می‌باشد؛ و اگر مرکّب از چهار جزء مساوی باشد حاصل می‌شود در وسط، یا هرجا کـه وجـودش اتّفاق افتد. و استمرار از برای مـعتدل از جسـم نـیست در مکـان، از جهت سرعتِ انفعال به امور قریبه[2].

قال: و کذا الشّکل و الطّبیعی منه الکرة.[3]

بعضی[4] گفته‌اند در تعریف«شکل» که: «آن چـیزی است احـاطه کند به آن حدّ واحد یا حدود متعدّده.» و تحقیق این مطلب آن است که شکل از کیفیّات مختصّه به کمیّات است، و آن هیئت احاطه حدّ واحد است یا حدود به جسم، و این شکل طبیعی می‌باشد، و قسری[5] از جهت آن کـه هـر جسـم مـتناهیست و هـر مـتناهی مشکّـل است

---

۱. کشف المراد / ۱۵۱
۲. م : غریبه
۳. کشف المراد / ۱۵۱
٤. م : یعنی
٥. نسخه‌ها : قصری

بالضّروره، پس هرگاه جسم خالی از جمیع موانع باشد البتّه شکلی خواهد داشت که آن طبیعی آن است، و چون که شکل طبیعی واحد است در بسیط ـ جهت آن که طبیعت واحده اقتضای امور مختلفه نمی‌کند، و بسیط مقتضی نیست امور [الف ـ ٩٦] مختلفه را ـ لهذا بسایط را شکل کروی است، و مرکّبات را[1] شکل مضبوطی نیست، بلکه مختلف[2] می‌شوند به حسب اختلاف تراکیب.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که تعمیم کرده که از جهت همه اجسام شکل طبیعی کرده است، گفته‌اند که: در این نظر است از جهت آن که جایز است که از برای مرکّب شکل طبیعی غیر کره باشد.

مسألهٔ تاسعه

در تحقیق ماهیّت مکان است

قال: و المعقول من الاوّل البعد، فانّ الامارات تساعد علیه[3].

یعنی مفهوم از اوّل که مکان است این است که آن بعد است، و چون بیان کرد مصنّف اوّلا که طبیعت جسم مقتضی مکان و شکل است، و شکل ظاهر بود طبیعی بودنش، لهذا بعد از مکان مصنّف ذکر نمود آن را، و بعد از آن نیز عود نمود به تحقیق ماهیّت مکان، اختلاف نموده‌اند محقّقون در تحقیق[4] مکان.

افلاطون گفته است که: «مکان بعد مساوی متمکّن است».

---

۱. م: ـ را

۲. م: ـ مختلف

۳. کشف *المراد* / ۱۵۲

٤. م: ـ در تحقیق

و ارسطو و شیخ ابوعلی بن سینا گفته‌اند که[1]: «سطح باطن از جسم حاوی مماس مر سطح ظاهر جسم محوی است».

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ و ابوالبرکات اختیار نموده‌اند مذهب افلاطون را. و مذهب متکلّمین قریب به این است.

و دلیل مصنّف ـ رحمه اللّه ـ این است که معقول از مکان بعد است از جهت آن که هرگاه فرض کنیم ظرفی باشد خالی از آب تصوّر می‌کنیم ابعادی که محیط است به جرم آن ظرف که اطراف داخله‌اند به حیثیّتی که هرگاه پرشود از آب مشغول می‌سازد آن ابعاد را به جمیع.

و علامات مشهوده[2] در مکان را که گفته‌اند قوم چیزی است که تمکّن‌گیرد در آن متمکّن و مستقرّ شود در آن، /*الف/۷۵/ و مساوی آن باشد، مؤیّد بعد است، و ایضاً آنچه موصوف می‌شود به خلوّ و امتلا مساعده می‌کند بر این‌که مکان بعد باشد.

قال: و اعلم انّ البعد منه ملاقٍ للمادّة، و هو الحال فی الجسم و یمانع مساویه؛ و منه مفارق تحلّ فیه الأجسام و یلاقیها بجملتها و یداخلها بحیث ینطبق علی بعد المتمکّن و یتحّد به، و لاامتناع لخلوّه عن المادّة.[3]

چون فارغ شد مصنّف[4] [ب ـ ۹۶] از بیان ماهیّت مکان شروع نمود در جواب از شبهه که به حسب تقدیر، ممکن است که وارد شود بر بودن مکان بعد. و آن این است که مکان اگر بعد باشد لازم می‌آید که

---

۱. م : + که

۲. در «ن» ممکن است «مشهوره» خوانده شود.

۳. کشف المراد / ۱۵۲

۴. الف : + رحمه اللّه

دو بعد تداخل نماید و جمع شوند، لازم که تالی گفته می‌شود باطل است، پس مقدّم مثل آن.

بیان شرطیّت[1] این که متمکّن را بعدی هست، پس مکان که بعد باشد لازم می‌آید اجتماع بعدین و اتّحاد اینها. و اگر احدهما معدوم شوند لازم می‌آید که معدوم حال در موجود باشد یا برعکس، و هر دو محال است. موافق تحریر علاّمه، رحمه اللّه.

و امّا بیان استحاله تالی که لازم بود این است: اوّلا که بطلانش ضروری است از جهت آن که مقدّم گذشت که ممتنع است اتّحاد و تداخل دو ذی حجم به هم، و از جهت آن که معقول از بعد شخصی بعدی است که ما بین طرفی حاوی که محیط متمکّن است باشد، پس عقل اگر شکّ در تعدد این بعد و بعد متمکّن کند سفسطه خواهد بود.

تقریر جواب از شبهه بودن مکان این است که بعد منقسم می‌شود به دو قسم:

یکی: بعد مقارن مادّه، یعنی بعد جسم که حال است در جسم؛

و دویم: آن که مفارق[2] است مر مادّه را به این نحو که حاصل شده ما بین اجسام متباعده. و به این معنی مقارن مادّه است.

و بعد به معنی اوّل مانع تداخل مساوی آن بعد است در آن، از جهت آن که این بعد بعد جسم است، و مساوی بودنش در اجزاء جسم است، و از این تداخل اجسام بلکه اجزا بتمامها لازم می‌آید، و این محال است. و تداخل در بعدَین به معنی ثانی متحقّق است و

---

۱. نسخه‌ها : شرطیه

۲. م ، الف : مقارن

استحاله ندارد، از جهت آن که خالی از مادّه است؛ و فضا نیست در مابین که مجرّد و مقارن مادّه است.

جواب این است که تبدّل به حرکت متبدّل شرط است در حرکت نه مطلقاً، و این ظاهر است و این سهل امری است.[1]

قال: و لو كان المكان سطحاً لتضادّت الاحكام.[2]

چون بیان کرد حقیقت مکان را شروع نمود در ابطال مذهب مخالفین که قایلند به این که مکان سطح باطن [الف ـ ۹۷] جسم حاوی مماسّ مر سطح ظاهر[3] جسم محوی است.

و تقریر بطلان این است که[4]: مکان اگر این سطح باشد متضادّ آن می‌شوند احکام، یعنی ساکن لازم می‌آید متحرّک باشد، و متحرّک ساکن باشد، مثل آن که حجر واقف در آب و طیر /*ب/۷۵/ واقف در هوا، چون سطح این هر دو متبدّل می‌شود باید متحرّک باشند با سکون و ماهی متحرّک در آب که از مکان خود جدا نشود و با آب حرکت کند باید ساکن باشد با وجود حرکت.

قال: و لم يعمّ المكان.[5]

این وجه ثانیست که دالّ است بر بطلان قول به سطح، یعنی اگر

---

۱. م ، الف : ـ جواب این ... است. این عبارت که بدون علامت در حاشیه«ن» آمده به قرینهٔ جواب قسمت بعد: «جواب آن...» در متن قرار داده شد.
۲. کشف المراد / ۱۵۲
۳. م : طاهر
٤. م : + که
۵. کشف المراد / ۱۵۳

مکان سطح باشد تعمیم نخواهد داشت مکان جهت همه جسم.

و تقریرش این است که: عقلا حکم نموده‌اند به احتیاج کلّ جسم به مکان، و اگر مکان جسم حاوی باشد باید هر جسمی جسم[1] حاوی داشته باشد، و تسلسل لازم می‌آید؛ یا آن که باید بعضی اجسام بدون مکان باشند، مثل جسم محیط به کلّ، و این هر دو باطل است؛ پس مقدّم هم باطل است. جواب این آن است که به حسب فرض است که در هر جا باشد خارج چنین خواهد بود کلیّه، پس کلّی می‌شود حکم بدون تسلسل.[2]

مسألهٔ عاشره
در امتناع خلأ است

قال: و هذا المکان لایصحّ علیه الخلو من شاغل و الاّ لتساوت حرکة ذی المعاوق حرکة عدیمة عند فرض معاوق أقلّ بنسبة زمانیهما.[3]

اختلاف نموده‌اند مردم در مکان، رفته‌اند قومی به جو از خلأ، و رفته‌اند آخرون به امتناع آن، این است مذهب مصنّف، رحمه اللّه تعالی.

و استدلال نموده مصنّف به امتناعش به این که اگر خلأ ثابت باشد خواهد بود حرکت با مانع، مثل حرکت با عدم مانع، و این معنی باطل است؛ پس خلأ باطل است.

---

۱. م ، الف : ـ جسم

۲. م ، الف : ـ جواب این ... تسلسل.

۳. کشف المراد / ۱۵۴ : لساوت

و بیان شرطیّت[1] این است که ما هرگاه فرض کنیم متحرّکی که قطع کند مسافت را که خالی باشد از مانع در یک ساعت، بعد از آن فرض کنیم این مسافت را ممتلی از چیزی که تواند قدری به غلظت ـ مثل غلظت هوا ـ مانع شد، پس حرکت در این مسافت که این نحو مانعی دارد اطول خواهد بود، از جهت ملأ این مسافت که معاوق است؛ پس فرض کنیم [ب ـ ۹۷] که در دو ساعت قطع می‌کند این مسافت را به این مانع، بعد از آن فرض کنیم ملأ دیگری که مانع باشد کمتر و رقیقتر باشد به نسبت زمان دو متحرّک اوّل که بی‌مانع و با مانع غلیظ بودند که آن نصف در زمانْ بود، پس فرض می‌شود که مانع بودن این ملأ رقیق نصف مانع بودن ملأ غلیظ باشد، پس متحرّک می‌شود در این ملأ رقیق در یک ساعت که بدون معاوق این قدر در حرکت بود، و خواهد بود حرکت با این معاوق مثل حرکت بدون این معاوق؛ و این باطل است.

مسألهٔ یازدهم
در بحث از جهت است

قال: و الجهة طرف الامتداد الحاصل فی مأخذ الاشارة.[2]

چون بحث از مکان کرد و بود جهت مناسبت آن حتّی آن که گمان شده است که این هر دو واحدند، لهذا بعد از آن شروع نمود در بحث از جهت.

و تفسیر نموده‌اند بعضی از اوایل[3] /*الف/۷٦/ جهت را که

---

۱. نسخه‌ها: شرطیه
۲. کشف المراد / ١٥٤
۳. م: اویل

عبارت است از طرف امتدادی که حاصل است در مأخذ اشاره، و این از این جهت است که ما توهّم می‌کنیم امتدادی که شروع شود از مشیر و منتهی شود به مشار الیه، پس این منتهی طرف امتداد است که حاصل است از مأخذ اشاره. حاصل آن که منتهای اشاره مأخذ اشاره و مقصود ما از آن اشاره است.[۱]

قال: و لیست منقسمة.[۲]

چون جهت عبارت از طرف است پس منقسم نمی‌شود، از جهت[۳] آن که طرف اگر منقسم شود و جزئی داشته باشد، پس طرف کلّش طرف نخواهد بود، بلکه نهایت آن طرف خواهد بود، و این خلاف فرض است. و از جهت آن که متحرّک از این[٤] طرف هرگاه برسد به نصف یعنی جزء ثانی این طرف[٥]، خالی نیست یا آن است که متحرّک است از طرف، پس آنچه مانده بود که الحال متحرّک به سوی آن متوجّه شده داخل جهت، و طرف نبوده، چون اوّلی طرف بوده[٦]؛ و اگر این طرف و جهت باشد پس آنچه ترک نموده و از آن متوجّه این شده آن جهت و طرف نبوده، و ایضاً حرکت در مسافت می‌شود نه در جهت، و در طرف اشاره.

---

۱. م، الف: ـ حاصل آن که ... است

۲. *کشف المراد* / ۱۵۵

۳. ن: + جهت

٤. م، الف: ـ این

٥. م، الف: ـ یعنی جزء ثانی این طرف

٦. م، الف: ـ چون اولی طرف بوده

قال: و هی من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها و بالاشارة.[١]

جهت نیست امر مجرّد از مادّه [الف ـ ۹۸] و علایق آن، بلکه از ذوات اوضاعیست که شامل آن است اشارهٔ حسیّه، و مقصود است در حرکت و اشاره، پس امری است موجود در این قصد و اشاره.

و قید کرد مصنّف مقصود به حرکت را به قید«للحصول فيها»، و از جهت آن که متحرّک الیه همیشه موجود نیست و آنچه مقصود به حرکت است گاه موجود می‌باشد، مثل جهت که موجود است در حین آن که قصد حصول در آن می‌شود. به حرکت، و گاه معدوم می‌باشد مثل بیاض که جسم حرکت به سوی آن کند از سواد، با آن که بیاض موجود نیست، و مقصود به حرکت حصول در آن نیست، بلکه مقصود تحصیلش است، پس«للحصول» را قید کرد که دلیل وجود آن باشد. و «بالاشارة» یعنی مقصود جهت است به اشاره.[٢]

قال: و الطّبيعی منها فوق و سفل و ما عداهما غير متناه.[٣]

جهت بعضیش طبیعیست که آن فوق و تحت است، و غیر اینها غیرطبیعی است. و طبیعی آن است که محال باشد تغییر در آن، و غیرطبیعی آن است که تغییر ممکن است، مثل قدام که خلف می‌شود

---

١. *کشف المراد* / ١٥٥

٢. م ، الف : ـ و بالاشاره ... اشاره

٣. *کشف المراد* / ١٥٥

و برعکس، و یمین و یسار و فوق و سفل متغیّر نمی‌شوند،[۱] و آن جهاتی که غیرطبیعیند از جهت آن که اینها اطراف خطوط مفروضه‌اند در امتداد، و این خطوط غیرمتناهیند.

۱. ن: می‌شوند

قال:

الفصل الثّانی

فی الاجسام

و هی قسمان؛ فلکیّة و عنصریّة. أمّا الفلکیّة، فالکلیّة منها تسعة واحد غیر مکوکب محیط بالجمیع، و تحته فلک الثوابت، ثمّ أفلاک /*ب/٧٦/ الکواکب السّیّارة السّبعة، و تشتمل علی افلاک آخر جزئیّة تداویر و خارجة المراکز، و المجموع أربعة و عشرون، و تشتمل علی سبعة متحیّرة و ألف و نیف و عشرین کوکباً ثوابت.[١]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ از بحث مطلق جوهر، شروع نمود در بحث از جزئیّات آن، و ابتدا به جسم نمود، از جهت آن که اقرب به حسّ[٢] است، و در این فصل مسائل است [ب ـ ٩٨].

[مسألۀ] اوّل[٣]

بحث از اجسام فلکیّه است

بدان این را که اجسام منقسم می‌شود به دو قسم، فلکیّه و عنصریّه! و افلاک یا افلاک کلّیه‌اند که ظاهر می‌شود از ایشان حرکت واحده و آن حرکت بسیطه است؛ یا مرکّبه؛ و یا افلاک، افلاک

---

١. کشف *المراد* / ١٥٧ : ـ جزئیة

٢. م ، الف : جنس

٣. م ، الف : اولی

جزئیّه‌اند.

و امّا افلاک کلیّه: پس نه تااند، واحد از آنها محیط جمیع افلاک است، و آن را «فلک محیط» می‌گویند، و آن غیر مکوکب است، و چون کوکبی ندارد «فلک اطلس» نیز می‌گویند.

و زیر آن فلک «فلک ثوابت» است، و آن را «فلک بروج» نیز می‌گویند.

و «فلک محیط» که اوّل بود مقعّرش مماسّ است به محدّب این فلک، و تحت این، «فلکِ بروج» فلکِ زحل است، و تحت آن فلک مشتری است ، و تحت آن فلک مرّیخ است و تحت آن فلک شمس است. و تحت آن فلک زهره است. و تحت آن فلک عطارد است. و تحت آن فلک قمر است که مماسّ است مقعّر هر فلک عالی به محدّب فلک سافل.

و این نه فلک در مراکز موافقند یعنی موافقند همه با زمین در مرکز.

بعد از این بدان! که هریک از این نه فلک منفصلند به اجسام کثیره که مقتضیست اختلاف حرکاتشان این انفصال را، یعنی فهمیده می‌شود این انفصام[1] اجسام از اختلاف حرکات کواکبشان در طول و عرض و استقامت و رجوع و سرعت و بطؤ و بعد و قرب از زمین، پس اثبات نموده‌اند از برای هر کوکبی فلکی که آنها را «ممثّلات فلک البروج»[2] می‌گویند که مرکز آنها مرکز عالم است، و مماسّ است به

---

۱. انفصام : جدایی

۲. ن : البروح

محدّب هریک مقعّر مافوقش و به مقعّر هر یک محدّب ماتحتش. و این فلک که از برای هر کوکب ثابت نموده‌اند[1] فلک کلّیست که مشتمل است بر سایر افلاک جزئیّه خودشان مگر قمر که ممثّل آن محیط است به دیگری که آن را«مایل» می‌گویند.

و اثبات نموده‌اند [الف ـ ٩٩] نیز فلکی که آن خارج است مرکزش از مرکز ارض، یعنی مرکزش غیر مرکز ارضی است، و منفصل است از ممثّل یا از مایل که مماسّند محدّب این‌هر دو، و مقعّر این‌هر دو بر دو نقطه که نام گذاشته شده نقطه ابعد از ارض به اسم«اوج» و نقطهٔ اقرب آن به اسم«حضیض».

و اثبات نموده‌اند فلک دیگر /*الف/٧٧/ در این سبعهٔ سیّاره که آن را«فلک تدویر» می‌گویند که غیر محیط است به ارض، بلکه آن در ثخن خارج مرکز ارض است که مماسّ است دو سطح محدّب آن بر دو نقطه که مسمّی شده نقطهٔ ابعد از مرکز ارض[2] به ذروه، و نقطهٔ اقرب به آن به حضیض. این‌است حکم در جمیع سبعهٔ سیّاره مگر در شمس که ثابت نموده‌اند از برای آن فلکی تنها که خارج مرکز است یا تدویر بدون رجحان احدهما به دیگری، و اثبات کرده‌اند از برای عطارد دو فلک که هر دو خارج مرکزند که یکی را «مدیر» می‌گویند و یکی را«حامل»، پس مجموع با آن دو فلکی که عظیمند بیست و چهار فلک شده که مشتمل است هفت فلک از اینها بر هفت کواکب[3] متحیّره؛ و فلک البروج مشتمل است بر هزار و بیست کوکب ثابته و

---

١. م: نموده
٢. م: ازض
٣. كذا

کسری.

و بودن ثوابت در فلک واحد معلوم نیست، و همچنین انحصار افلاک در آنچه مذکور شد نیز معلوم نیست، بلکه جایز است که افلاک کثیره باشند یا در فوق محیط یا میان این افلاک. و قول بعضی که گفته‌اند که: «دورتر بعد هر سافلی مساوی نزدیک‌تر قرب عالیست از جهت آن که عالی متّصل است حضیضش بر ذروه سافل»، این باطل است؛ از جهت آن که میان ابعد بعد قمر و اقرب قرب عطارد ثخن فلک جوزهر قمر است.

و در بعضی از شروح واقع است که بیست و چهار فلک به این نحو است: شمس دو فلک دارد، و هریک از قمر و عطارد چهار فلک دارند، و هریک از زهره و مرّیخ و مشتری و زحل سه فلک دارند، که مجموع اینها بیست و دو فلک می‌شوند؛ و با فلک [ب ـ ۹۹] الافلاک و فلک ثوابت بیست و چهار تا می‌شوند. و به حساب دیگر مجموع فلکین عظیمین و افلاک سبعه کلیّه از برای کواکب سبعه سیّاره و شش فلک تدویر، و هشت فلک خارج مرکز، با فلک مایل قمر بیست و چهار فلک می‌شوند.

و «کواکب متحیّره»، شمس و قمر و عطارد و زهره و مرّیخ و مشتری و زحل را می‌گویند. و «نیّران» که شمس و قمرند متحیّر نیستند، و تغلیباً داخل متحیّره گرفته‌اند اینها را.

و متحیّره اینها را[1] به سبب آن می‌گویند که از برای ایشان

۱. م ، الف : + که هستند متحیره

استقامت و رجوع می‌باشد، پس گویا متحیّره‌اند بخلاف نیّرین و ثوابت.

و از این بیست و چهار تا فلک ده‌تای اینها مرکزشان با مرکز ارض موافق است، و حرکت می‌کند فلک اعلی به حرکت اولی یومیه سریعه از /*ب/۷۷/ مشرق به مغرب، و حرکت می‌کنند مادون آن به حرکت آن، و حرکت می‌کند فلک ثوابت به حرکت ثانیهٔ بطیئه از مغرب به مشرق. و مادون آن نیز بالعرض متحرّک‌کند به این نحو.

و«ممثّلات» فلک البروج را به سبب مماثلت با ایشان در منطقه و قطب«ممثّلات» می‌گویند.

قال: و الكلّ بسائط.[1]

رفته‌اند به این‌که فلک بسیط است، از جهت آن که هر مرکّبی راه دارد به سوی آن انفکاک، و انحلال، و فلک را انحلال و انفکاک در آن در این مدّت متمادیه متطاوله راه نیافته، پس بسیط خواهد بود، و این حکم واجب است نزد ایشان. و ممکن است نزد ما از جهت آن که اجسام نزد ما حادث است، و ممکن است که تغییر و انحلال در آنها.

و بعضی که گفته‌اند که باید فلک کروی باشد، چون از طبیعت واحده شکل واحد به هم می‌رسد، نقض نموده‌اند بر ایشان به تدویر که کروی نیست.

---

۱. کشف المراد / ۱۵۷

قال: خالية من الكيفيّات الفعليّة و الانفعاليّة و لوازمها.[۱]

این حکم دیگری است از برای افلاک، و آن این است که افلاک متّصف به کیفیّات فعلیّه نیستند یعنی موصوف به حرارت و برودت و آنچه منسوب به اینها باشد نیستند و أیضاً [الف - ۱۰۰] متّصف به کیفیّات انفعالیّه - اعنی رطوبت و یبوست و ما ینسب[۲] الیهما، یعنی آنچه به این هر دو منسوب باشد[۳] - نیستند، و متّصف به لوازم اینها - اعنی ثقل و خفّت - نیستند.

و استدلال نموده‌اند بر این مطلب به این‌که: اگر افلاک حارّ باشند در غایت حرارت باید باشند و تالی باطل است، پس مقدّم نیز باطل است. بیان شرطیّت[٤] این است که فاعل موجود است در مادّه بسیطه که مانعی[٥] ندارد؛ پس واجب است حصول کمال اثر آن. و بیان بطلان تالی که در غایت حرارت بودن است[٦]، این است که: هوای عالی ابرد است از هوای ملاصق روی ارض، و همچنین اگر مقتضی برودت باشد باید در نهایت مرتبهٔ برودت باشد، پس باید مستولی شود جمود بر عناصر، پس بایست متکوّن نشود چیزی از حیوانات.

و قایلی را می‌رسد که بگوید که: لازم نیست از اقتضای حرارت این‌که حاصل شود نهایت حرارت، از جهت آن که شدید و ضعیف مختلفند بالنّوع، و لازم نیست از اقتضای ماهیّت چیزی نوع خاصّی را

۱. کشف *المراد* / ۱۵۷
۲. م: نیست
۳. م، الف: - یعنی آنچه ... باشد.
٤. نسخه‌ها: شرطیه
٥. م: ما نفی
٦. م، الف: - که در غایت حرارت بودن است

که دون نهایت باشد[١] اقتضا نمودن نوع دیگر را؛ که نهایت حرارت باشد[٢] و از این جهت است که هوا مقتضی سخونت است، و مقتضی نیست شدّت سخونت را.

و عذر نمی‌توان گفت که ـ در آن گفته‌اند ـ[٣] رطوبت[٤] مانع کمال سخونت است؛ زیرا که رطوبت به معنی بلّت و تری اگر باشد چنین است، و لیکن بلّت به معنی برّاقیّت و لطافت است این جا، نه به معنی تری، و مانع آن نمی‌شود. /*الف/۷۸/ و ممکن است که طبیعت فلک مقتضی امری باشد که آن مانع از کمال سخونت است. و ایضاً اگر رطوبت مانع کمال حرارت باشد خواهد بود طبیعت واحده مقتضی دو امر متنافی رطوبت و حرارت.

و هرگاه این معلوم شد گفته می‌شود که: چون حرارت و برودت منتفی است، لازم این هر دو ـ که ثقل و خفت باشد ـ نیز منتفی است، و از کلّ واحد از حرارت و برودت و رطوبت و یبوست فعل و انفعال متحقّق می‌شود، لیکن بنابر اظهریّت گذاشته شده که در شروح شرح را[٥] فعل را [ب ـ ۱۰۰] به حرارت و برودت نسبت داده‌اند، و انفعال را به رطوبت و یبوست.

---

١. م ، الف : ـ که دون نهایت باشد

٢. م ، الف : ـ که نهایت حرارت باشد

٣. م ، الف : ـ در آن گفته‌اند

٤. ن : + است که

٥. کذا م ، الف : ـ در شروح شرح را

قال: شفافة[١].

استدلال نموده‌اند از جهت شفّافيّت افلاک بدون رنگ و ضوء و ادنی به توّهم آن که مانع از نفوذ شعاع می‌شوند اينها. و ملاّعلی گفته[٢] که: شيخ ابوعلی در *شفا* شفّاف را تفسير نموده به چيزی که مانع از نفوذ شعاع نباشد، و تفسير آن«بما لالون و لاضوء» سهو است. و حقّ گفتهٔ شيخ ابوعلی است.و دليل گفته‌اند بر شفّاف بودن آنها به دو وجه:

يکی آن که: اينها بسيطند، و هر بسيطی شفّاف است. و اين‌را نقض نموده‌اند به قمر.

دويم: آن که حاجب[٣] ماوراء نيستند از ابصار، بـه جـهت آن کـه ثوابت در فلک هشتم ديده می‌شود، و اين نيز ظنّيست و افـادهٔ يـقين نمی‌کند از جهت آن که ممکن است که لون ضعيفی داشته باشد غير حاجب از چشم چنانچه در بلّور است.

مسألهٔ ثانيه

در بحث از عناصر بسيطه است

قال: و امّا العناصر البسيطة فاربعة: كرة النّار، و الهواء، و الماء، و الارض. و استفيد عددها مزاوجات الكيفيّات الفعليّة و الانفعاليّة.[٤]

چون فارغ شد مصنّف از بحث از اجرام فلکيّه شروع نـمود در بحث از اجسام عنصريّه و اين‌اجسام عنصريّه يا بسيطه‌اند، يا مرکّبه. و

١.*كشف المراد* / ١٥٨

٢. *شرح التجريد* / ١٦٩ . شارح جديد چنين کلامی را در ذيل اين عبارت ندارد.

٣. م : حاجت

٤.*كشف المراد* / ١٥٨ : كرية

چون بسیط جزء از مرکّب است، و بحث از جزء مقدّم است بر بحث از کلّ، مقدّم داشت بحث از بسایط را.

پس بدان! که عناصر بسیطه چهارتااند: [١]: کرهٔ نار، [٢]: و هوا، [٣]: و آب [٤]: و ارض. و استفاده عدد اینها از مزاوجت کیفیّات فعلیّه و انفعالیّه [معلوم] شده. و اقرب اینها به فلک، کرهٔ نار است، بعد از آن کرهٔ هواست، دیگر کرهٔ آب است، و بعد از آن کرهٔ ارض است. و مرکز کرهٔ ارض مرکز عالم است، از جهت آن که نار حارّ است در غایت حرارت، پس طلب علوّ می‌کند. و هوا حارّ است نه در غایت حرارت، پس طلب علوّ و فوق عناصر دیگر می‌کند. و آب بارد است طلب سفل می‌کند. و ارض [الف ـ ١٠١] ابرد عناصر است طلب مرکز می‌کند، و این چهار عنصر کره‌ای چندند منطبق بعضی بر بعضی که از جهت بساطت اینها کروی شده‌اند، چون بسیط مقتضی این شکل است.

و از جهت آن که معلوم است /*ب/٧٨/ خسوف قمر هرگاه متحقّق شود در وقتی بعینه در بعض بلاد، واجب نیست تحقّق آن در آن وقت در بلدی که مخالف آن بلد باشد در طول. و کسی که سیر نماید بر خطّی[١] از خطوط نصف نهار به جانب شمال ارض، زیاد می‌شود بر او ارتفاع قطب شمالی و انحفاظ قطب جنوبی، و بالعکس. و این دلیل کروی بودن ارض است. و پستی و بلندی زمین نفی کرویّت زمین نمی‌کند، از جهت صغر اینها نسبت به ارض.

و امّا کرویّت آب از جهت آن که راکب بحر هرگاه نزدیک به جبلی

١. نسخه‌ها: خطّ

برسد ظاهر می‌شود اوّلاً قلّه و سر آن کوه، و آخر اسفل کوه؛ و حال آن که بعد میان او و میان قلّه کوه بیشتر است از میان او و میان دامن‌کوه، و سبب در این منع جذبهٔ آب است با سفل که آن مانع از رؤیت اسفل کوه می‌شود. این است مضمون کلام علاّمه، رحمه اللّه.

و ظاهر آن است که چون ماء[1] کروی است، اوّلا راکب بحر به قلّه جبل مقابل می‌شود و آن مرئی می‌گردد، و اسفل کوه چون مقابل نیست، پس جذب باید نماید سفینه را آب و با اسفل کوه مقابل شود تا مرئی شود، و بنابراین از دیدن دامنه کوه منع می‌کند.

امّا کروی بودن باقی عناصر از جهت آنچه گذشت از بساطت بسایط و حکم آنها که مقتضی کرویّت است حاصل است، و استفادهٔ عدد عناصر و انحصار آنها در اربعه به نحوی که مذکور شد از ترکیب کیفیّات فعلیّه و انفعالیّه شده که حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است.

قال: **و کلّ منها ینقلب الی الملاصق و الی الغیر بواسطة أو بوسائط.**[2]

یعنی این عناصر اربعه کلّ واحد از اینها منقلب می‌شوند به دیگری، امّا بی واسطه: مثل [ب ـ ۱۰۱] گردیدن آتش هوا؛ یا آن که بواسطهٔ واحده: مثل گردیدن نار آب. بعد از آن که هوا شده باشد، و بعد از آن انقلاب هوا به آب یا به چند واسطه، مثل گردیدن نار ارض، بعد از آن که آن هوا و بعد از آن آب و بعد از آن ارض شده باشد.

---

۱. نسخه‌ها: ما

۲. *کشف المراد* / ۱۵۹

و اصل در انقلاب آن است که غالب امر انقلاب عناصر به ملاصق آن متحقّق شود، مثل انقلاب نار به هوا ابتداءً، یا به بعید بواسطهٔ واحده. و دلالت می‌کند بر انقلاب کلّ واحد از اینها به صاحبش[1] آنچه مشاهده می‌کنیم از گردیدن آتش هوا وقت انطفاء آن، و گردیدن هوا آتش در وقت نفخ[2] و دمیدن بسیار، و گردیدن هوا آب در وقت سرما در میان آسمان و زمین، و منعقد شدن ابر بارنده بدون وصل بخار به آن، و گردیدن آب هوا وقتی که گرم شود، و گردیدن آب[3] ارض چنانچه اهل حیل و کیمیا گران میاه جاریه را احجار صلبه می‌کنند، و سنگ مرمر نیز آب است که سنگ می‌شود. و گردیدن ارض آب، مثل آن که اخذ می‌کنند میاه حارّه را و حلّ می‌نمایند در آن اجساد صلبه حجریه را که آب جاری می‌شود.

قال: و النّار حارة یابسة شفّافة متحرّکة بالتّبعیة، لها طبقة واحدة، و قوّة علی احالة المرکّب الیها.[4] /*الف/۷۹/

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از احکام مشترکه میان عناصر، شروع نمود در بحث از کیفیّات مختصّه به هر عنصری، و ابتدا نمود به نار، و ذکر نمود از احکام آن شش چیز را:

اوّل: آن که نار موجوده نزد ما حارّ است به حسب حسّ. و امّا نار بسیطه که فلک اثیر است، آن نیز چنین است، از جهت آن که طبیعت آن خالیست از مانعی، و از جهت آن که بسیط است، و نار موجود نزد

---

۱. م: بضاحبش
۲. ن: نفخ
۳. ن: آ
۴. کشف *المراد* / ۱٦٥: «فالنار»

ما با عدم بساطت و ممزوج بودن با ضدّش حارّ است، پس نار صرف به طریق اولی حرارت خواهد داشت.

حکم ثانی آن: این است که نار یابس است، و این معلوم است به حسّ ایضاً اگر خواسته شود از یبوست عدم الصاق به غیر را. امّا اگر از یبوست خواسته [الف ـ ۱۰۲] شود عسرت تشکّل به اشکال غریبه را، پس نار نیست یابس به این معنی.

حکم سیم: این‌که نار شفّاف است، و الاّ حاجب از ثوابت و سایر کواکب می‌شد در رؤیت ـ هر چند علاّمه در شرح خود ثوابت را گفته فقط ـ و از جهت آن‌که نار هر چند اقوی باشد در ناریّت روشن‌است که اقرب به شفّافیّت می‌شود، چنانچه اواسط شعله چنین‌است.

چهارم: آن که متحرّک است به تبعیّت فلک، و این حکم ظنّی است، از جهت آن‌که شهب را چون متحرّک دیده‌اند حکم به حرکت کرهٔ نار نموده‌اند. و بعد از آن علّت خواسته‌اند برای این گفته‌اند هر جزئی از فلک مکان معیّنیست جهت جزئی از نار، پس هرگاه انتفاق نماید مکان منتقل می‌شود متمکّن در آن، مثل جالس سفینه.

و این وجه ضعیف است به سبب آن که شهب متحرّک نمی‌شوند به جهت واحده، بلکه گاهی به شمال و گاهی به جنوب حرکت می‌کنند، و آنچه ذکر شده از علّت در این مطلب بعید است، و الاّ لازم است حرکت کره هوا و ماء و ارض با وجود آن‌که افلاک بسیطه‌اند، و جزئی معیّنی از برای آنها نیست که مخصوص اجزاء نار باشد بخصوص آن، و ممتاز باشند در این معنی. و اگر از برای آنها اجزائی باشد فرضاً متساوی خواهند بود، پس چون صحیح است اختلاف آن

که بعضی اجزاء فلک مکان بعض اجزاء نار بسیطه باشند و بعضی مکان بعضی دیگری.

حکم خامس: این است که نار یک طبقه واحده است، از جهت آن که آن را قوّتی هست در سوختن، و احاله نمودن به نار آنچه به آن ممزوج شود، پس در مکان نار غیرنار نمی‌باشد، پس آن را طبقهٔ واحده است.

ششم: آن که[1] نار قوی است در تغییر دادن به نار آنچه مرکّب باشد و منتهی شود به سوی آن، و این ظاهر است و روشن، مثل روغنِ در چراغ. و این حکم تخلّف نموده در حیوانی که مسمّی شده به سمندر /*ب/۷۹/ که سوخته نمی‌شود.

و ملاّ محمود نیریزی[2] در شرح خود گفته: «و لها طبقة واحدة، لکونها قویة علی احالة [ب-۱۰۲] المرکّب» که «لها طبقة واحدة» مدلول و «قویّة علی احالة» را دلیل آن کلام گرفته است. و شراح دیگر این قسم نگرفته‌اند.

و بناءً علیه حکم خامس و سادس قریب به هم می‌شود. و حلّ حاج محمود به حسب معنی محمود است، و این مقام محلّ نظر ناظرین هست، و نسخ مختلف است در بعضی «قوة» است، و در بعضی «قوية» است. و ملاّ عبد الرّزاق در شرح خود گفته بنابراین نسخه که عطف علی قوله: «لها طبقة واحدة»، و ایضاً گفته: «و بعض النّسخ: و قوّة علی احالة المرکّب الیها. و حینئذ یکون عطفاً علی قوله:

---

۱. م، ن: ـ آن که

۲. م: نیرزی

طبقة واحدة».[۱] و بنابر حلّ حاج[۲] محمود به منزلهٔ عطف تفسیر به سبب«قوته» جهت مجموع[۳] کلام سابق ظاهراً، لیکن او دلیل گرفته آن را به حسب معنی.

قال: و الهواء رطب شفّاف، له أربع طبقات.[٤]

چون مصنّف فارغ شد از بحث احکام نار، شروع نمود در بحث از احکام هوای ملاصقِ نار، و ذکر نمود از برای آن چهار حکم:

الاوّل: آن که هوا حارّ است، و این از جملهٔ[٥] کیفیّات فعلیّه است. و واقع شده گفت و گو در این، پس اکثر ناس رفته‌اند بر این که هوا حارّ است امّا نه در غایت حرارت، از جهت آن که آب هرگاه اراده شود گردانیدن آن هوا، گرم کرده می‌شود به گرمی زیاد، و وقتی که مستحکم شد تسخین منقلب به هوا می‌شود.

و دیگران منع نموده‌اند این را، و گفته‌اند که: اگر اقتضای سخونت بالطّبع می‌داشت، بایست در نهایت سخونت باشد، از جهت آن که علّت در آن هرگاه بالطّبع خالی از مانع است باید شدید باشد. این است مفاد کلام علاّمه ـ رحمه اللّه[٦] ـ و شدّت تسخین آب فرموده، از جهت آن است که قوّت انقلاب به هم رساند.

و شارح اصفهانی گفته: «و الّذی یدل علی حرارة الهواء بالنّسبة

---

۱. *شوارق الالهام* / ۳۲۹

۲. الف : حاجی

۳. کذا، در نسخه اضطراب است

٤. *کشف المراد* / ١٦١

۵. م : جملیه

٦. *کشف المراد* / ١٦١

الی الماء أنّ الماء یتشبه به بصیرورته بخاراً اذا سخن و لطف، و لو لم یکن اسخن من الماء لم یکن أخفّ و الطف، و الهواء المجاور لأبداننا انّما یحس برودته لأنّه ممتزجة بأبخرة اختطلت به من الماء».

حکم ثانی: [الف ـ ۱۰۳] آن که هوا رطب است، به معنی آن که به سهولت قبول اشکال می‌نماید، نه به معنی تری، و این ظاهر است. و این از جملهٔ کیفیّت انفعالیّه است.

حکم ثالث: آن است که شفّاف است، و این ظاهر است از جهت آن که هوای صرف مرئی نمی‌شود.

حکم چهارم: این که هوا چهار طبقه دارد. طبقهٔ اُولی: ملاصق ارض است. طبقه ثانیه: بارد است، از جهت مخالطه با ابخره. طبقه ثالثه: هوای صرف است. طبقه رابعه: ممزوج است با نار.

قال: و الماء بارد رطب شفّاف محیط بثلاثة ارباب الارض تقریباً، له طبقة واحدة[1].

ذکر نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از برای آن پنج حکم:

اوّل: آن که بارد است، چنانچه حسّ حکم بر آن می‌کند، از جهت آن که با زوال مسخّنات خارجیّه احساس تبرید آن می‌توان نمود.

و اختلاف نموده‌اند در تبرید آب، پس اکثر گفته‌اند که ارض ابرد است از آن، به جهت آن که کثیفتر[2] از آب است، یعنی سطبری و تکاثف و انجماد دارد؛ و این را دلیل ابردیّت گرفته‌اند. و ابعد از

---

۱. کشف المراد / ۱۶۱

۲. کثیف : متراکم

مسخنات و حرکت فلکیّه است.

و گفته‌اند قومی که آب ابرد است، از جهت آن که به حس چنین معلوم می‌شود، و این ضعیف است به سبب آن که گاهی هست که چیزی به حسب حس ابرد می‌نماید، و در نفس الامر ابرد نیست، چنانچه در جانب گرمی چنین است، مثل آن که رصاص که آب شده باشد از آتش صرف گرمتر می‌نماید، از جهت لطافت آتش و کثافت آن، یعنی از سطبری و تکاثف آن اثرش بیشتر است هرگاه به بدن برسد، پس آب هم از جهت لطافت ممکن است /*الف/ ۸۰/ اثرش از خاک در تبرید بیشتر باشد، هرچند خاک ابرد باشد از آن.

و ظاهر است که نفوذ آب از خاک بیشتر است در بدن، چنانچه کثافت رصاص اثرش بیش بود. پس در این جا احساس تبرید آب نیز اکثر است.

حکم دویم: این است که آب رطب است، و این ظاهر است، هرگاه مقصود بلّت باشد از رطوبت. و بعضی می‌گویند که آب مقتضیست [ب ـ ۱۰۳] جمودیّت را، از جهت آن که آب بارد است بالطّبع، و برد اقتضای جمودیّت می‌کند، و عروض سیلان در آن از جهت سخونت ارض و هواست که آن را آب نموده از گرمی، و الاّ منجمد مثل یخ می‌بود، پس هرگاه مخلّی به ـ طبع یعنی بلامانع ـ باشد مقتضی جمودیّت است.

حکم سیم: آن است که آب شفاف است از جهت آن که با صرافتش مانع ماورای خود از دیدن نیست. و بعضی گفته‌اند که صاحب لون است و الاّ مرئی نمی‌شد، و چون لونش ضعیف است

حاجب از ابصار نیست.

حکم چهارم: آن است که آب محیط است به اکثر ارض، مثل سه ربع؛ و این حکم ظنّی است، از جهت آن که اهل فنّ گردانیده‌اند عناصر را مثل هم، پس باید قدری باشند که تعادل با هم توانند نمود. و لهذا گفته‌اند محیط است به سه ربع از ارض و الاّ بایست از استحاله اضعف به اقوی بدل شود، و آن اضعف معدوم گردد، پس اگر محیط نباشد به سه ربع ارض و اکثر ارض، و نحوی نباشد که در قدر مساوی ارض باشد اقلّ از ارض خواهد بود و خلاف تعادل است. و اگر محیط به اکثر از ارض باشد ، چنانچه گفته‌اند جهت تعادل خواهد بود مساوی با کره ارض[1]، و آن بحر معمول است، و الاّ یا آن است که آن کره آب فوق ارض است یا تحت ارض که وسط ارض باشد. و ثانی باطل است و الاّ ـ یعنی اگر آن این بحر نباشد[2] ـ خواهد بود اصغر از ارض، چنانچه از آثار قلّت آن معلوم است، پس باقی ماند اوّل که بحر باشد.

حکم پنجم: آن که آب[3] صاحب طبقة واحده است که آن بحر است، و این ظاهر است. چنین است مفاد در شرح علاّمه، رحمه اللّه.

و در شرح بهشتی بعد از متن محیط «بثلاثة» ارباع الارض واقع است وجه آن به این مضمون: از جهت آن که ارض اگر کره حقیقیه باشد، چون اثقل اجرام است و آب خفیف است نسبت به آن، پس آب موافق جریان این حکم به شکل کره خواهد بود مجوّفۀ محیطه به

---

۱. م ، الف : ـ مساوی با کره ارض
۲. م ، الف : ـ یعنی اگر آن این بحر نباشد
۳. م ، الف : ـ آب

جمیع جوانب ارض در ثخانت واحده در اطراف ارض. امّا ارض کرهٔ [الف ـ ۱۰٤] حقیقیّه نیست از جهت جبال و تلال و پستیها، و آب چون به مواضع منحدره از ارض می‌باشد و آنها را مستور نموده، قدر مائی مرتفع از ارض مکشوف است، و این قدر ربع مسکون است از جانب شمال که منقسم به اقالیم سبعه[1] می‌شود و مردم در این ربع مسکون ساکنند، و علم به سه ربع دیگر نیست. و آنچه معلوم شده آب بر هیئت جسم نعلی است، و مجموع آب و ارض را با هم یک کره /*ب/۸۰/ بعضی نقل نموده‌اند.

قال: و الأرض بارده یابسة ساکنة فی الوسط، شفّافة لها ثلاثه طبقات.[2]

ذکر نموده: مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از برای ارض پنج حکم:

اول: آن که بارد است، از جهت آن که کثیف است. و بتحقیق گذشت بحث در این که ارض ابرد عناصر است.

دویم: آن که یابس است، و این ظاهر است.

سیم: آن که ساکن است، در وسط بالطّبع.

و نزاع نموده‌اند جمعی در ارض، بعضی گفته‌اند متحرّک است به جانب اسفل و دیگران گفته‌اند متحرّک است به علو و جمعی گفته متحرّک است به استداره؛ و حقّ خلاف کلّ این است، و الاّ سنگ انداخته شده بایست نرسد[3] به زمین اگر زمین حرکت به جانب تحت می‌داشت، و نازل بایست نشود حجر به فوق اگر حرکتش به جانب

---

۱. م: شبعه

۲. *کشف المراد* / ۱٦۲

۳. م: نرشد

فوق می‌بود، و اگر حرکتش دوری می‌بود سنگی که به فوق انداخته شود مستقیم[۱] از آن جا که انداخته شده به همان موضع نزول نمی‌نمود، چنانچه وجه همه به تأمّل و تدبیر و تدویر فکر مستقیم معلوم است.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته «فی الوسط» ردّ است بر قول کسی که گفته: «ساکن است ارض، چون غیر متناهیست نه بالطّبع». یعنی غیر متناهی دانسته ارض را، و وجه آن را گفته به سبب عدم تناهی بودن آن از جانب سفل، نه بالطّبع. و بیان بطلان این قول ظاهر است، به جهت آن که اجسام متناهیند و سکون جسم سبب غیرمتناهی بودن آن ممکن است که به علّت این توهّم باشد که پیش از غیرمتناهی جائی تصوّر نمی‌توان نمود که محلّ حرکت غیرمتناهی باشد، پس حرکت به اسفل [ب ـ ۱۰٤] نمی‌تواند نمود، و حرکت به استدارت و علوّ را او معتقد نیست.

و تناهی اجسام ظاهر است به دلایل، و به این که موجود غیرمتناهی مجتمعاً حصولش بالتّمام محال است، و این معنی تمامی آن با عدم تناهی بودن آن جمع نمی‌شود، چنانچه جدّ داعی ثالث المعلّمین در مبحث فصل اشراق برهانی از کتاب *صراط المستقیم* گفته به این عبارت: «فانّ ما یوصف باللانهایة لیس فی قوّته أن یخرج الی الفعل، فما یمکن له بحسب القوة ذلک محکوم علیه بالتناهی قطعاً، الاّ أنّ مرتبة تناهیه غیر معیّنة بالوقوف عند حدّ.» و اگر افلاک محیط

---

۱. م: منقسم

باشند به ارض چون می‌شود که ارض غیرمتناهی باشد، مگر آن که غیر متناهی لایقفی دانند آن را و همچنین محل حرکت را که ممکن است بنا به فرض ایشان مثل اعداد باشد و در این صورت نیز کلام بالا می‌رود، و از محدّد جهات می‌گذرد.

چهارم: آن که ارض شفاف است. و بتحقیق که واقع است دراین باب منازعهٔ قوم. پس رفته‌اند جماعتی به این‌که شفّاف است، از جهت آن که بسیط است. و رفته‌اند دیگران به منع این، از جهت آن که مشاهده می‌شود، پس اگر بسیط است فهو المطلوب که ثابت می‌شود که بسیط را لازم نیست شفافیّت، و اگر ممزوج به غیر باشد و مادّه ارض اغلب باشد پس شفّافیّت بایست اغلب باشد در آن، و چنین نیست. و نقض نموده‌اند جمعی کبری را که «هر بسیطی شفّاف است» به این‌که قمر بسیط است و شفّاف نیست.

و در شرح ملاّعبدالرزّاق واقع است[1] که ما یلی[2] مرکز شفّاف است، و مؤیّد به این معنی نقل نموده که حفر قناتی واقع است که می‌نمودند، و خاک کنده می‌شد بدون رؤیت بصر آن را، پس به شفّاف نبودن همه دفع کلام بعضی که با شفاف بودن تمام بعض انخساف قمر می‌نمودند اظهر من الشّمس.

حکم پنجم: در صفات ارض است، و این سه تاست:

اوّل: /*الف/۸۱/ طبقه[ای] که ارض محض است که آن مرکز است [الف ـ ۱۰۵] و آنچه قریب به آن است.

---

۱. شوارق الالهام / ۲۳۱

۲. ما یَلی: مجاور، کنار

و طبقه دویم: طبقهٔ طینیّه است، از جهت امتزاج با آب.

و طبقهٔ سیم:[۱] طبقه‌ای است که مستولی نیست در آن آب، و منکشف است که برّ است[۲] و جبل.

مسألهٔ ثالثه

در بحث از مرکّبات است

قال: و امّا المرکّبات فهذه الاربعة اُسطقساتها.[۳]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از بحث از بسایط، شروع نمود در بحث از مرکّبات، و ابتدا به ذکر بسایط به این سبب نمود که ماده مرکّباتند. بدان این را که مرکّبات مرکّبند از این عناصر اربعه، از جهت آن که عنصر واحد بسیط است و واقع نمی‌شود تفاعل به سبب آن، پس لابدّ است از تعدّد اینها. و چون دلالت نموده استقرا و تجسّس بر انتفاء صلاحیّت فعل و انفعال در ماعدای کیفیّات اربع ـ یعنی حرارت و برودت و رطوبت و یبوست ـ و آنچه منسوب به اینها باشد، پس واجب است تحقّق تفاعل در این اربعه و آنچه حامل این اربعه است، و اینها در آن می‌باشند؛ پس اسطقسات این عناصر اربعه‌اند نه غیر اینها.

و این عناصر را از جهت این‌که اجزاء عالمند «ارکان» می‌گویند، و از جهت آن که مرکّبات از معادن و نبات همه مرکّبند از اینها «اسطقسات» می‌گویند.

---

۱. م : ـ طبقه سیم

۲. ن : صحرّاست

۳. کشف المراد / ۱۶۳

قال: و هی حادثة عند تفاعل بعضها فی بعض.[1]

یعنی مرکبّات نزد محقّقین پیش حادث می‌شوند از تفاعل این عناصر بعضی به بعض تا آن که مستقرّ شود مزاج و کیفیّت متوسّطه حادث، و حاصل شود. و«اصحاب خلیط» می‌گویند: همه چیز در عالم هست همیشه، لیکن گاهی ظاهر است و گاهی پنهان است، مثل انکساغورس و اتباع او که رفته‌اند به نفی حدوث اینها، و گفته‌اند که در عالم اجزاء چند هستند که لحیم است و عظم است و حنطه است و غیر اینها از طبایع که در عالم متفرّقند غیرمتناهیه. و هرگاه جمع شود اجزائی از طبیعت واحده، یعنی مادّه [ب ـ ۱۰۵] و اجزاء مجتمعه از طبایع جمع شود با هم، شخصی از طبیعت بروز می‌کند، پس تصوّر می‌شود که اینها حادثند الحال، و چنین نیست بلکه اینها قدیمند نه حادث، و حادث امر مرکّب، و این ترکیب مجدّد است. این است حاصل کلام علاّمه رحمه اللّه.

و تقریر دیگر در مذهب ایشان این است که هریک از این طبایع که در مرکّبات تصوّر می‌شود موجودات در عناصر لیکن پنهان است، و هرگاه اجزائی از این طبایع جمع شود یکجا سبب ظهور و بروز آنچه مناسب آن اجزاست از طبایع مستوره می‌شود، و تصوّر می‌شود که الحال حادث شده، و چنین /*ب/۸۱/ نیست بلکه ترکیب اجزا حادث شده، و آن طبیعت قدیمه غلبه کرده و بروز نموده، چنانچه گل پنهان در شاخ درخت هست هرگاه ملاقات کند گل با آب و خاک

---

۱. *کشف المراد* / ۱٦۳

که به سبب درخت به آن می‌رسد طبیعت گل بروز می‌کند، و حاضر و ظاهر می‌شود، و این ترکیب خاک و آب با آن حادث است، و اصل گل قدیم.

و حاصل کلام آن است که: هرگاه اجزاء گل مثلاً با آن گلی جمع شود که کمون است[1] و پنهان بود، قوّت گرفته آن گل مکمون ظاهر می‌شود، پس اصل ترکیب اجزا به آن گل حادث است و آن گل قدیم است، که الحال ظاهر شد.

و میرسیّد شریف در بیان این مذهب در *حاشیهٔ شرح تجرید* گفته: «لااستحالة فی کیفیّات العناصر أصلاً، و لا تبدّل فی صورها النّوعیّة قطعاً، بل اذا غلبت الأجزاء النّاریّة ظهرت الحرارة، و یسمّی المشتمل علیها و أجزاء اُخر مغلوبة بالنّار، و اذا غلبت الأجزاء الهوائیة أو المائیة أو الارضیة ظهرت کیفیّتها، و یسمّی بأسمائها و یظهر الکیفیّات بأدنی غلبة، فلا تتغیّر الاسماء و کذا الحال فی سایر الطبایع النّوعیّة».

و ضرورت حاکم است به بطلان قدم اینها، از جهت آن که ما مشاهده می‌کنیم تبدّل[2] الوان و طعوم و روایح و غیر اینها را از صفات حادثه در اینها که پیش نبود و [الف ـ ۱۰٦] الحال حادث شد.

و در شرح اصفهانی[3] واقع است که: «و القول بالمزاج مبنی علی الاستحالة فی الکیف، و قد أنکر طائفة من المتقدّمین و هی اصحاب الخلیط القائلون بأنّه لایغیّر فی الکیفیة و الصّورة، و یزعمون أنّ

---

۱. م : داست   ۲. م : مبدأ
۳. نسخه‌ها : صفهانی

العناصر الاربعة لايوجد شیء منها صرفاً، بل هی مختلطة من تلک الطّبایع و من سایر الطّبایع النّوعیّة، و انّما سمّی بالغالب للظّاهر و یفرض لها عند ملاقات الغیر أن یبرز منها ما کان کامناً فیها، فیغلب و یظهر الحسّ بعد ما کان مغلوباً غائباً عنه، لاعلی أنّه حدث، بل علی أنّه برز و یکمن فیها ما کان بارزاً، فیصیر مغلوباً و غائباً بعد ما کان غالباً و ظاهراً».

و در[1] شرح حاج محمود در این مطلب واقع است که: «فزعم بعض منهم أنّ العناصر الاربعة لاتوجد بصرافتها، بل کلّ واحد منها مختلط من الطّبایع، کالعظم و اللّحم و الثمر و العسل و العنب و غیر ذلک، و هی قد یظهر بعضها و قد یمکن ما عداه فیسمّی باسم الظّاهر منها، ثمّ یکمن هذه الأجزاء و یظهر هذا البعض الآخر الکامن، فیسمّی باسم الظاهر».

قال: فتفعل[2] الکیفیّة فی المادة، فتکسر صرافة کیفیّتها و تحصل کیفیة متشابهة فی الکلّ متوسطة هی[3] المزاج.[4]

چون ذکر نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که مرکّبات حاصل می‌شوند از فعل و انفعال عناصر بعضی به بعضی، شروع نمود در بیان کیفیّت این تفاعل.

بدان! این را که حارّ و بارد یا آن که رطب و یابس هرگاه جمع شوند

---

۱. م : درو
۲. نسخه‌ها : فینفعل. با توجّه به شرح مؤلّف ضبط نصّ صحیح می‌باشد.
۳. م : ـ هی
٤. *کشف المراد* / ١٦٤

و فعل كنند كلّ واحد اين هر دو در ديگرى، از حيثيّت آن كه هريک از ديگرى منفعلند خالى نيست:

[۱]: يا آن است كه متقدّم است فعل احدهما بر انفعالش، از جهت آن كه آنچه منفعل شده نيز فاعل مى‌شود با وجود مغلوبيّت و مقدوميتش از آنچه اوّل بود.

[۲]: يا مقارنست فعل و انفعال.

از اوّل لازم مى‌آيد صيرورت مغلوب معدوم غالب؛ و اين محال است. و لازم مى‌آيد از ثانى، بودن شىء واحد غالب و مغلوب دفعةً واحدةً، و اين نيز محال است؛ پس باقى نمى‌ماند [ب ـ ۱۰٦] مگر آن كه فاعل در هر واحد غير منفعل باشد. پس بعضى گفته‌اند كه فاعل صورت نوعيّهٔ آب است به توسّط كيفيّت حرارت و برودت و منفعل ماده. و منتقض مى‌شود اين حكم به آب حارّ هرگاه ممزوج شود به آب بارد و معتدل شوند كه در اين صورت فعل و انفعال متحقّق است، با وجود آن كه كيفيّت صورتى كه مقتضى حرارت است در آب حارّ باقى نيست، به جهت آن كه سورت[1] صورت نوعيّه منكسر و منفعل شده كيفيّتش، و معدوم شده آن كيفيّت، همچنين در آب بارد. پس هريک كسر هم كرده‌اند وهم را از سورت صورت كيفيّت انداخته‌اند.

و بعضى گفته‌اند كه فاعل كيفيّت است و منفعل مادّه، مثل آن كه فعل مى‌كند حرارت[2] آب حارّ در مادّهٔ آب بارد، پس كسر كيفيّت و برودتى مى‌شود كه در آب بارد است، و حاصل مى‌شود كيفيّت

---

۱. سورت : حدّت، شدّت ؛ در اين جا مراد استوارى و محكمى است.

۲. م : حرارب

متشابهه متوسّطه میان حرارت و برودت که آن مزاج است، و این است اختیار مصنّف، رحمه اللّه.

و در این نظر است، /*الف/٨٢/ از جهت آن که مادّه منفعل می‌شود در کیفیّت فاعلیّه، و تحقق انفعالش در ضمن[1] این کیفیّت است نه در غیر آن، پس عود می‌کند آن بحث که مغلوب غالب شدن بود یا لازم می‌آید اجتماع غالب است و مغلوبیّت در شیء واحد در وقت واحده از جهت واحده، و این باطل است. این است تحقیق علاّمه رحمه اللّه تعالی.

قال: مع حفظ صور البسائط.[2]

یعنی مزاج در مرکّب حاصل می‌شود با حفظ صور بسایط. نقل نموده شیخ در این موضع در کتاب *شفا* این را که در این جا مذهب عجیب غریبی هست، و آن این است که: بسایط هرگاه جمع شوند و با هم فعل و انفعال نمایند باطل می‌شود در بسایط صورت نوعیّه مقوّمه اینها، و حادث می‌شود صورت نوعیّه دیگر که مناسب مزاج آن مرکّب باشد[3].

و احتجاج نموده‌اند بر این مطلب به این که: عناصر اگر باقی باشند بر طبایع خود و صور نوعیّه بسایط بماند و [الف ـ ١٠٧] باطل نشود آن صورت نوعیّه مقوّمه، بلکه کماکان باشد صور بسایط هر یک، حتّی آن که تواند متّصف شود جزء ناری به صورت لحمیّه، پس ممکن است

---

١. الف: ذهن

٢. *کشف المراد* / ١٦٤

٣. رک: *الشفاء*، سماء و عالم / ١٣٣

که عارض شود از برای نار بانفراده عارضی که مانع حرارت آتش باشد.[1] زیاد از آنچه در حین جزء از مرکّب بودن آن را حاصل است، پس نار بسیطه ممکن است که تواند لحم شود. و باطل نموده شیخ این مذهب عجیب را به این که این نحو اگر باشد کون و فساد است نه امتزاج، و از جهت آن که کاسر باقیست با انکسار آن کیفیّات، پس صورت نوعیّه کاسر به حال خود باقی است، و صورت نوعیّه دیگر جهت آن حاصل نیست. پس غلط است بطلان صورت نوعیّه.

و نقص نموده مذهب این قوم را به آنچه، ذکر کرده‌اند که جایز است که متّصف شود جزء ناری تنها به صورت لحمیّه، یعنی این نقض نیز وارد است بر ایشان، از جهت آن که مذهب ایشان این است که جزء ناری ناریّتش باطل می‌شود در وقت ترکیب و متّصف به صورت لحمیّه می‌شود، پس جایز است بنابر گفته ایشان عروض این عارض از برای نار بسیطه که متّصف به صورت لحمیّه شود، و اگر شرط ترکیب کنند در این صورت این شرط ترکیب جواب ما خواهد بود از احتجاج ایشان. پس آنچه خود وارد آورده‌اند بر دیگری بر ایشان وارد می آید بعینه.

و در شرح ملاّعلی واقع است که حجّت گفته شده بر فساد این مذهب عجیب به این نحو که در این صورت مزاجی نخواهد بود، بلکه کون و فساد است، از جهت آن که مزاج به ابقای ممتزجات به اعیانهاست نه با کون و فساد اینها. و اعتراض نموده‌اند بر این احتجاج

---

۱. م: + و

به این که گاه باشد که التزام نمایند قایلین این مذهب کون فساد را در /*ب/٨٢/ امتزاج مرکبّات، و دلیلی بر بطلان آن نیست. و باز گفته است بنابراین مذهب این را که مزاج به استحالهٔ ارکان می‌باشد و استحاله مبنی بر کون است، از جهت [ب ـ ١٠٧] آن که اجزاء ناریّه که مخالف مرکّبات است هبوط از کره اثیر[١] نمی‌کند، بلکه متکوّن می‌شود در این‌جا.[٢]

و در شرح حاج محمود واقع است که با حفظ صور بسایط جایز نخواهد بود فعل احد مثلین در دیگری مثل آب حار در آب بارد. و جواب گفته که صورت آبی دو فعل مخالف به توسّط دو کیفیّت مخالف متقابل که حار و بارد است ممکن است که بکند.

قال: **ثمّ تختلف الامزجة فی الاعداد بحسب قربها و بُعدها من الاعتدال.**[٣]

أمزجه در مرکّبات معدّ و معین صور است و آماده می‌کند قبول صور مرکّبات و قوای معدنیّات و نباتات و حیوانات را، لیکن به عنوان اختلاف. این است مقصود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «ثمّ تختلف الأمزجة فی الاعداد» یعنی در معدّ بودن مختلفند. و بیان آن این است که مرکّبات سه قسمند.

یکی صاحب قوّة و صورت معدنیست که نفسی ندارد.

و یکی صاحب صورت و قوّت نباتیست که نفس غاذیه و نامیه و مولّده مثل خود دارد، لیکن حسّ و حرکت ارادیّه ندارد.

---

١. م: اثر

٢. *شرح التجرید* / ١٧٦

٣. *کشف المراد* / ١٦٥

و یکی دیگر صاحب صورت و قوّتیست که آن نفس غاذیه و نامیه و مولده مثل خود دارد، و حساس متحرک بالاراده است، و این حیوان است.

و جمیع این صور کمالات اولی‌اند از برای مرکّبات، از جهت آن که کمال منقسم می‌شود به نوعی، یعنی به امری که اشیا را نوع می‌نماید، و آن صورتیست مثل انسانیّت، و اوّل چیزی است که حلول می‌نماید در مادّه انسانی، و غیر نوعی نیز مصوّر می‌شود، و آن عرضیست مثل ضحک، و آن کمال ثانیست که عارض می‌شود از برای نوع بعد از کمال اوّل، پس این وجوه صور کمالات مختلفة الآثاراند که صادر می‌شود به این ترتیب.

و باید دانست که از حیوان صادر می‌شود آنچه از نبات صادر می‌شود، و از نبات نیز صادر می‌شود آنچه از معدن صادر می‌شود بدون عکس در اینها، و هر واحد از صور معدنی [الف ـ ١٠٨] و نباتی و حیوان جنسند، جهت انواعی چند که آنها منحصر به عدد خاصی نیستند، و بعضی انواع فوق بعضیند، و ایضاً مشتملند هر نوع بر اصناف، و هر صنف بر اشخاص که حصری از برای ایشان نیست، و مشابه نیستند دوتای از انواع و اصناف و اشخاص به هم.

و نیست این اختلاف به سبب هیولی و جسمیّت، چون همه در این هر دو شریکند، و این اختلاف به سبب مبدأ مفارق هم نیست، چون مبدأ مفارق احدی الذّات متساوی النسبة است با جمیع مادیّات، بلکه به سبب امور مختلفه است. و امور مختلفه در هیولی صور اربعه /*الف/٨٣/ نوعیّه است که در عناصرند که ماده مرکّبات است، لیکن

این اختلاف نیست به سبب این صور بنفسها، از جهت آن که اختلافی که می‌باشد به سبب اینها، زیاد از چهارتا نیست، پس اختلاف به سبب احوال اینهاست در حال ترکیب و به آنچه عارض می‌شود بعد از ترکیب از امزجه، از جهت آن که اختلاف ترکیب به سبب اختلاف مقادیر اسطقسات می‌شود، و اختلاف مزاج متحقّق به اختلاف تراکیب است و به قرب و بعد تراکیب به اعتدال، پس هر چه آن اقرب به اعتدال باشد قبول می‌کند نفس اکمل را.

قال: مع عدم تناهیها بحسب الشّخص و ان کان لکلّ نوع طرفا افراطٍ و تفریطٍ و هی تسعة.[1]

امزجه مختلف می‌شوند به اختلاف صِغَر اجزاء بسایط و کِبَر، و این اختلاف غیرمتناهی است. پس همچنین امزجه غیرمتناهیه خواهند بود به حسب شخص، اگر چه از جهت هر نوع مثل انسانیّت طرف افراط و تفریط هست. و این را[2] جهت[3] آن که نوع انسان را مزاج خاص معتدلی هست که طرفینش را افراط و تفریط است، و این مزاج خاصّ مشتمل است بر غیرمتناهی از امزجهٔ شخصیّه، لیکن بیرون نمی‌رود از حدّ مزاج انسانی. و همچنین است هر نوع.

هرگاه این را دانستی، پس بدان که امزجه نه تاست! از جهت آن که بسایط یا مساویند ـ و آن معتدل است ـ یا آن که غالب است [ب ـ ۱۰۸]

---

۱. کشف *المراد* / ۱٦٥ . نسخه‌ها: تسع

۲. م: ـ را، و در «ن» مبهم است و شبیه «از» خوانده می‌شود.

۳. نسخه‌ها: وجهه

یکی از آنها ـ و آن چهارتاست یا خروج از اعتدال در حرارت تنها است، یا در برودت تنها است، یا در رطوبت تنها است، یا در یبوست تنها است[1]، یا خروج از اعتدال در دو کیفیّت است، و این در متضادّین متحقّق نمی‌شود، بلکه یا [۱]: در حرارت و یبوست است، [۲]: یا در حرارت و رطوبت است، [۳]: یا در برودت و یبوست است، [٤]: یا در برودت و رطوبت است، و این نیز چهار قسم دیگر است.

پس خارج از اعتدال هشت تاست، و معتدل واحدی مجموع نه‌تاست. و معتدل حقیقی نیست به جهت آن که آن معتدل در جمیع مکان بسایط نمی‌تواند باشد به سبب آن که میل در همه هست، و باعث تفرّق اجزا می‌شود پیش از ترکیب از میل اینها. و اگر در بعضی اماکن بسایط مجموع برود بعد از ترکیب فرضاً، ترجیح بلامرجّح است به جهت کون آن بعض در مکان خود[2]؛ و اگر در غیر مکان بسایط باشد لازم می‌آید خلأ قبل از حدوث آن مرکّب در آن. و در شرح ملاّعلی وارد است به این دستور تا آن که گفته که: «عدد مجموع نه تا می‌شود[3].»

---

۱. م : ـ تنها است

۲. م ، الف : ـ به جهت کون آن بعض در مکان خود

۳. شرح *التجريد* / ۱۷۹

قال:

الفصل الثالث

فی بقیّه احکام الاجسام

و تشترک الأجسام فی وجوب التناهی لوجوب اتّصاف ما فرض له ضدّه به عند مقایسته بمثله مع فرض نقصانه عنه.[1]

فصل سیم

در بقیّه احکام اجسام است

که بعد از بیان اجسام شروع نمود در بحث ما بقی احکام آن. و این فصل مشتمل است /*ب/۸۳/ بر چندین مسأله.

مسألهٔ اولی

در تناهی اجسام است

و بتحقیق که اتّفاق نموده‌اند اکثر عقلا بر این تناهی، و حکماء هند مخالفت نموده‌اند و استدلال نموده مصنّف بر این حکم به دو وجه.

وجه اوّل: برهان تطبیق است. و تقریرش این است که ابعاد اگر غیرمتناهی باشد ممکن است ما را که فرض کنیم دو خطّ غیرمتناهی

---

۱. *کشف المراد* / ۱۶۷

که مبدأ این هر دو واحد باشد بعد از آن جدا کنیم از احد اینها پارهٔ مثل ذراعی، بعد از آن مطابق سازیم احد خطّین را بر دیگری، به این نحو [الف ـ ۱۰۹] که بگردانیم جزء اوّل احد خطّین را مقابل اوّل دیگری، و جزء ثانی را مقابل جزء ثانی و ثالث را به ثالث، و همچنین الی غیر النّهایة، به حکم عقل.

پس اگر مستمرّ شود این حکم همچنین الی غیر النّهایه، ناقص مثل زاید خواهد بود، و این محال است. و اگر به منتها برسد و[1] منقطع شود ناقص منقطع می‌شود نیز زاید و منتهی می‌شود[2] از جهت آن که زاید، زاید است از ناقص به قدر متناهی؛ و زاید به قدر متناهی، متناهی می‌باشد؛ و این مطلوب است. پس از غیر متناهی بودن دو خطّ متناهی بودن رسید و چیزی که از وجودش عدمش لازم آید محال است.

و شرح الفاظ متن این است که: «و یشترک الاجسام فی وجوب التناهی»، اشاره بر مقصود است یا تنبیه بر وجوب این حکم از برای جمیع اجسام.

و قول او که گفته: «لوجوب اتّصاف ما فرض له ضده»، به معنی آن این است که چون واجب است اتّصاف خطّ ناقص که فرض شده از برای آن ضدّ تناهی به تناهی، از جهت آن که ما فرض می‌کنیم دو خطّ غیر متناهی.

قوله: «عند مقایسة بمثله»، معنی آن این است که در وقت مقایسهٔ

---

۱. م ، الف : ـ به منتها برسد و

۲. م ، الف : ـ و منتهی می‌شود

خطّ ناقص به خط کاملی که مثل آن است در عدم تناهی. و معنی«مقایسة» در این جا مقابلهٔ هر جزئیست از ناقص به جزء از کامل.

و قول مصنّف که گفته«مع فرض نقصانه عنه»، یعنی با فرض قطع چیزی از خطّ ناقص که آن را ناقص کند. این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ نقل نموده که به خاطر او در شرح این متن رسیده.

و آنچه به خاطر داعی می‌رسد در بطلان غیرمتناهی این است که چیز غیرمتناهی را که تماماً موجود باشد حکم می‌کند عقل که موجود نمی‌شود، و بالفعل غیرمتناهی تمام موجود نمی‌باشد، به جهت آن که غیرمتناهی تمام نمی‌شود وجودش، و چیزی که تمام نشود وجودش در واقع و نفس الامر، چون می‌شود دفعةً یا به تدریج به صنعت صانع موجود شود تمام و صنعت صانع به آن تمام برسد، و جسمی یا مثل آن شود به این نحو که بالفعل غیرمتناهی باشد تمام.

و اگر کسی گوید که تمام شد خلقت آن غیر [ب ـ ۱۰۹] متناهی آیا تصوّر می توان نمود /*الف/۸٤/ که صنعت صانع تواند[1] طیّ جمیع غیرمتناهی بکند؟

بلی: ممکن است که صانع قدرتش غیرمتناهی باشد، نه آن که غیرمتناهی بالفعل تمام موجود شود و غیرمتناهی باشد. فرضاً اگر کسی گوید که صانع بالفعل غیرمتناهی موجود کرد البته عقل متحیّر می‌شود که وجود چون توانست احاطه و طی آن نمود و آن را

---

۱. م : بتواند

غیرمتناهی تمام کرد و خلقت آن تمام شد، و اگر در خلقت تمام نمی‌شود غیرمتناهی به فعل نیامده از قوّه[۱]؛ زیرا که غیرمتناهی به فعل آمد، یعنی چیزی که امتدادش آخری ندارد نحوی شد که تمامش از قوّه[۲] به فعل آمد که دیگر از آن چیزی بالقوّة نمانده و تمام شده، و ایضاً غیرمتناهی است، و اگر تمام نشده ناقص است و منتهی.

و ایضاً زمین اگر غیرمتناهی باشد به این معنی خواهد بود که امتداد آن به جایی[۳] منتهی نمی‌شود، پس این امری که به جایی[٤] منتهی نمی‌شود اگر منتهی شده،[۵] پس قابل اضافه هست و غیرمتناهی نخواهد بود. و اگر منتهی شده از فعل فاعل ایضاً غیرمتناهی نخواهد بود این نحو امری؛ پس متحقّق نمی تواند شد.

و به نظر نمی‌رسد این وجه را نقل نموده باشند ارباب نظر. و این معنی را در مجلسی که جمعی از فضلا بودند داعی اظهار نمود، بعد از تعمّق و تفکّر همه تصدیق نمودند، و بهتر از دلایل سابقین دانستند.

قال: و لحفظ النّسبة بین ضلعی الزّاویة و ما اشتملا علیه مع وجوب اتّصاف الثانی به.[٦]

این دلیل دویم است در تناهی ابعاد، یعنی هرگاه حفظ نسبت میان دو ضلع زاویه و آنچه مشتملند این دو ضلع بر آن، یعنی ابعاد که در دو زاویه فرض شده بود غیرمتناهی بشود، پس به این نسبت خواهد

---

۱. م : قوة
۲. م : قوة
۳. ن ، م : بجای
٤. ن ، م : بجای
۵. م : شده
٦. کشف *المراد* / ۱۶۸

بود بین الضّلعین با آن که ثانی چون که بین الضّلعین است متناهی است.

و تقریرش این است که: هرگاه ما فرض کنیم زاویه که بیرون رفته دو ضلع آن الی غیرالنهایة بر نحو مستقیم، و بوده باشد نسبت میان زیادتی دو ضلع و بعد ما بین به یک نحو که [الف ـ ۱۱۰] هرچند زیاد شود ضلعان زیاد شود بعد ما بین الی غیرالنّهایه، و فرض این باشد که این دو خطّ الی غیرالنهایة بروند، پس بعد نیز چنین خواهد بود، با وجود آن که متناهیست چون بین الحاصرین است.

مسألهٔ ثانیه

در این است که اجسام متماثله‌اند

قال: و اتّحاد الحّد و انتفاء القسمة فیه یدلّ علی الوحدة.[1]

رفته‌اند جمهور از حکما و متکلّمین به این که اجسام متماثله‌اند در حقیقت جسمیت اگر چه مختلف باشند در صفات و عوارض. و رفته است نظّام به این که اینها مختلفند به سبب اختلاف خواصّ اینها. و جواب گفته‌اند که: اختلاف خواصّ مستلزم تخالف انواع است، نه تخالف در حقیقت و مفهوم حدّ.

و استدلال نموده مصنّف در این مطلب به این که جسم من حیث هو جسم تعریف کرده می‌شود بدون تقسیم[2] به حدّ واحد نزد جمیع. امّا نزد اوایل پس تعریف می‌شود به «جوهرِ قابل ابعاد». /*ب/۸٤/ و امّا متکلّمون پس تعریف نموده‌اند آن را به «طویل عریض عمیق» و

---

۱. کشف المراد / ۱٦۸

۲. ن ، الف : ـ بدون تقسیم

این در همه مساوی است. و محدود به حسب معنی واحد است، از جهت آن که محال است اجتماع مختلفات در حدّ واحد بدون قسمتی، بلکه بعد از آن که جمع شود مختلفات در حدّ واحد واقع[۱] می‌شود در آن تقسیم، و منقسم می‌شود به انواع مثل قول ما که حیوان یا ناطق است یا صاهل که در حقیقت جنس واحدند، و مراد انسان است و فرس.

مسألهٔ ثالثه

در این است که اجسام باقیند

این است موافق تحریر علاّمه، رحمه اللّه تعالی[۲].

قال: و الضّروره قضت ببقائها.[۳]

مشهور نزد عقلا آن است که اجسام باقیند، یعنی متجدّد نمی‌شود در هر زمان، مثل آنها که متجدّد می‌شوند، چنانچه در حسّ ظاهر است بقای اجسام و عدم تجدّدشان. و از نظّام خلاف آن نقل شده، و بنا [به] قول او گفته‌اند بر این است که فاعل باعث عدم نمی‌شود، و ضدّ جهت اجسام نمی‌باشد، بلکه ضدّ جهت اعراض است، و چون فنای اجسام در قیامت ثابت است پس اصل ذاتش [ب - ۱۱۰] مقتضی بقا نیست، که اگر مقتضی بقا بود سببی از برای انتفاء

---

۱. م: - واقع
۲. کذا / بظاهر این عبارت مربوط به قبل از مسأله ثالثه باید باشد.
۳. کشف المراد / ۱٦۹

آن در قیامت نخواهد بود چون ذاتی تخلّف نمی‌کند، لهذا لابد باید معدوم شود الحال و همیشه متجدّد شود از فاعل، چنانچه بعضی در اعراض غیرقارّه گفته‌اند تجدّد را، و محققون برخلاف این رفته‌اند و اعتماد به ظاهر حس نموده‌اند.

و بعضی گفته‌اند که نظّام را مذهب چون این است که جسم حال بقا محتاج به مؤثّر است، پس توهّم نموده ناقل این قول که نظّام را مذهب عدم بقاء جسم است.

مسألهٔ رابعه

در این است که اجسام جایز است که خالی باشند از طعوم و روایح و الوان

قال: و یجوز خلوّها عن الکیفیّات المذوقة و المرئیّة و المشمومة کالهواء.

رفته‌اند معتزله به جو از خالی بودن اجسام از طعمها و روایح و الوان، و منع نموده‌اند اشعریّه این را. امّا معتزله حجّت گفته‌اند به مشاهده بعض اجسام به این خلوّ مثل هوا. و حجّت گفته‌اند اشعریّه به قبول لون، قیاس بر کون که خالی نیست جسم از کون در مکان، پس همچنین خالی نیست از لون، و چون ملوّن دیده‌اند بعد از اتّصاف به لون جسم را قیاس نموده‌اند که پیش از اتصاف نیز البته باید موصوف به لون باشد جسم.

و این هر دو ضعیف است، از جهت آن که این قیاس مع الفارق است، و سببی در لزوم /*الف/۸۵/ جمعیت کون و لون نیست، به جهت آن که متحیّز خالی از کون در مکان نمی‌تواند متصوّر شد،

بخلاف لون که می‌تواند جسم خالی از آن بود و جسم خالی از لون بعد از اتّصاف به آن نیز متصوّر است، و امتناعش ممنوع است. و اگر تسلیم امتناع کنیم فرق ظاهر است. میان بعد از اتّصاف و قبل از اتّصاف، به جهت آن که بعد از اتّصاف زوال وصف محتاج به ضدّ است و سبب می‌خواهد زوال آن به خلاف قبل از اتّصاف که محتاج در زوال به سببی نیست و معدوم الصفة است.

مسألهٔ خامسه

در این است که اجسام جایز است رؤیتشان

قال: و تجوز رؤیتها [الف ـ ١١١] بشرط الضّوء و اللّون و هو ضروری.[١]

رفته‌اند اوایل به این که اجسام دیده می‌شود لکن نه بالذّات، بلکه بالعرض، و به سبب لون و ضوء است رؤیت اجسام که اگر مرئی بالذّات می‌شد بایست هوا که داخل اجسام است مرئی شود، و چون لون و ضوء در هوا نیست مرئی نمی‌شود، و این شرایط در رؤیت حکم ضروری است. و حسّ شاهد این است، و جمهور عقلا رفته‌اند بر این، و مخالفی معروف نیست.

مسألهٔ سادسه

در حدوث اجسام است

قال: و الاجسام کلّها حادثة لعدم انفکاکها من جزئیّات متناهیة حادثة،

---

١. *کشف المراد* / ١٧٥

فانّها لاتخلو من الحركة و السّكون، و كلّ منهما حادث و هو ظاهر.[1]

این مسأله از اجلّ مسایل و اشرف آنهاست در این کتاب، و این معرکهٔ عظیمه است میان حکمای سابق و متکلّمین، و مضطرب است افکار عقلا درین. و بر این مسأله است بنای قواعد اسلامیّه. و اختلاف نموده‌اند ناس در این جا.

پس رفته‌اند مسلمون و نصاری و یهود و مجوس به این‌که اجسام حادثند، و جمهور حکما آنها را قدیم می‌دانند، و تفصیل اقوال این مطلب را علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در کتاب *مناهج*[2] نقل نموده. و دلیل بر این که اجسام فلکی و عنصری حادث است این است که اجسام خالی نیست از امور متناهیه حادثه، و هر چه چنین باشد حادث است، پس اجسام حادث است.

امّا صغری این وجه از جهت آن‌که اجسام خالی نیست از حرکت و سکون، و اینها امور حادثه متناهیه‌اند، امّا عدم انفکاک جسم از حرکت و سکون ضروری است از جهت آن که جسم تعقّل نمی‌شود موجود در خارج منفکّ از مکان، /*ب/٨٥/ پس اگر باقیست در همان وضع و مکان پس ساکن است، و اگر منتقل است از آن جا متحرّک است. و امّا بیان حدوث حرکت و سکون ظاهر است، از جهت آن که حرکت[3] حصول جسم است در حیّزی بعد از آن که بوده باشد در حیّز دیگر، و سکون حصول در حیّز است بعد از آن که در همان حیّز بوده باشد، پس ماهیّت هر واحد اینها استدعای [ب ـ ١١١]

---

١. *كشف المراد* / ١٧٠ : عن الحركة

٢. مناهج / ٣٥-٣٦

٣. م : ـ حركت

مسبوقيّت به غير مى‌كند، و ازلى غير مسبوق به غير است، پس ماهيّت اينها قديم نيستند و ايضاً كلّ واحد اين هر دو را جايز است بر آن عدم، و قديم را جايز نيست بر آن عدم.

امّا صغرى اين‌كه كلّ واحد اين هر دو را عدم جايز است، از جهت آن كه كلّ جزء از اجزا حركت معدوم مى‌شود و موجود مى‌شود جزء ديگر، و هر ساكنى يا بسيط است يا مركّب، و هر بسيط ساكنى ممكن است آن را حركت از جهت آن كه مساوى است نسبت آن به جميع اجزاء مكان در تمكّن و امكان اين بدون حركت نمى‌شود، و اگر مركّب باشد مركّب از بسايط خواهد بود، پس همين دليل را در اجزاء بسيطه آن جارى مى‌كنيم. پس حقّ است كه كلّ واحد اين هر دو را عدم جايز است.

و امّا كبرى كه قديم را جايز نيست عدم از جهت آن كه از قديم اگر واجب الوجود است بالذّات محال است عدمش، و اگر جايز الوجود است مستند بر علّت موجبه است از جهت آن كه محال است صدور قديم از مختار، به جهت آن كه مختار امرى را بعد از قصد متحقّق مى‌كند، پس حادث خواهد بود، و اگر قديم باشد آن اثر كه ناشى شده بايد مؤثّر آن موجب باشد[1] و هرگاه مؤثّر واجب الوجود باشد محال است عدمش، پس محال خواهد بود عدم معلولش. و اگر ممكن باشد مؤثّر نقل كلام مى‌كنيم بر مؤثّر آن، يا تسلسل مى‌شود، و اين محال است؛ يا منتهى مى‌شود بر مؤثّر موجب كه معدوم نمى‌شود؛

---

۱. م: ـ باشد

پس باید معلول او نیز معدوم نشود. پس قدیم باید معدوم نشود و ما ثابت کردیم جواز عدم را بر حرکت و سکون. پس محال شد قدم این هر دو.

قال: و امّا تناهی جزئیّاتها، فلأنّ وجود مالایتناهی محال للتطبیق، و لِوصف کلّ حادث بالاضافتین المتقابلتین و تجب زیادة المتّصف بإحدیهما من حیث هو کذلک علی المتّصف بالأُخری، فینقطع النّاقص و الزّائد ایضاً.[۱]

چون بیان کرد حدوث حرکت و سکون را، شروع نمود در بیان تناهی حرکت و سکون، از جهت آن که بیان حدوث اینها کافی نیست [الف ـ ۱۱۲] در دلالت این مطلب، و در این مقام گفت و گو و منازعه /*الف/۸٦/ بسیار است میان حکما و متکلّمین. از جهت آن که متکلّمین منع می‌کنند اتّصاف جسم را به حرکات لایتناهی، و اوایل تجویز این نموده‌اند؛ و متکلّمون استدلال نموده‌اند بر قول خود به چندین وجه:

اوّل: این که هر فرد از حرکت و سکون حادث است، پس مجموع حادث است. و این ضعیف است، از جهت آن که لازم نمی‌آید از حدوث هر فرد حدوث مجموع. و در بعضی کتب وجه گفته‌اند به این نحو در ضعف این که: طبیعت ممکن است که قدیم باشد، یعنی آن که هرگز خالی[۲] مرتبه از آن تصوّر نشود هرچند افراد حرکت حادث

---

۱. کشف المراد / ۱۷۲

۲. ن+: وقتی و

باشند.

وجه دویم: تناهی این‌که قابل زیاده و نقصان هست حرکت، پس متناهی خواهند بود. و این ضعیف است موافق شرح علاّمه ـ رحمه اللّه[۱] ـ ، به سبب آن که معلومات خدای ـ تعالی ـ و مقدوراتش که ملاحظه می‌شود اوّلی ـ یعنی معلومات[۲] ـ ازید از ثانیه است، به جهت آن که خود داخل معلومات است، یعنی ذات واجب و داخل مقدورات خود نیست، و لازم نمی‌آید تناهی این هر دو.

سیم[۳]: برهان تطبیق است که ذکر شد[٤]، و آن این است که همه حرکات را اخذ می‌کنند جملهٔ از حال تا ازل تماماً، و ایضا حرکات را از زمان طوفان تا ازل جملهٔ دیگر حساب می‌کنند، بعد از آن این دو جمله را مطابق به هم فرض می‌کنند، پس اگر این هر دو مطابق با هم شده، مستمرّ شود[٥] الی غیرالنهایة زاید مثل ناقص نخواهد بود؛ و این خلاف فرض است. و اگر منتهی شود و منقطع شود، پس ناقص البته منتهی باشد بشود، و زاید نیز از جهت آن که زاید زاید است از ناقص به قدر متناهی، و آنچه زاید شد بر متناهی به قدر متناهی متناهی است.

و ملاّعبدالرّزاق ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود ایراد نموده که:«غیرمتناهی را مرتسم در وهم گفته‌اند که نمی‌شود فضلاً از توهّم

۱. م : ـ موافق شرح علامه رحمه اللّه
۲. م ، الف : ـ یعنی معلومات
۳. الف : سیوم
٤. م ، الف : ـ که ذکر شد
۵. م : شده

تطبیق بینهما در وجود، و ایضا زیاده و نقصان فرض می‌شود در طرف متناهی نه در طرف غیرمتناهی که نزاع در اثبات تناهی آن است[1].» این است آنچه نقل نموده‌اند در جواب این برهان.

و آنچه جدّ داعی ثالث المعلّمین ـ رحمه اللّه ـ [ب ـ ۱۱۲] در بعضی مؤلّفات خود ایراد فرموده که برهان تطبیق مفید نیست ـ به جهت آن که این دو سلسله چنین را نمی‌توان کشید که موافق و مطابق شود. منظور آن است که مطابقه به کشیدن و امثال آن که غیر[2] موازنه باشد ممکن نیست. و منظور مثالیست پس بحث وارد نیست که شاید به موازنه توان تطابق نمود، به جهت آن که منظور آن است که این تطابق که به به کشیدن گفته‌اند[3] به هیچ نحو ممکن نیست، نه به عنوان حرکت خارجی و نه حرکت فکری که موازنه باشد.

و در *قبسات* در بیان تطبیق این دو سلسله که گفته: «لا یزال تنتقل و تردّد فی الأوساط مادام الوهم أو الفرض معتملاً للتّطبیق، و لا یکاد ینتهی الی حدّ بعینه[4]»، مشعر است به این مقصود، چنانچه در *حاشیهٔ قبسات* در این مبحث ما ردّ این بحث نموده‌ایم که حدود غیر متناهی را بعینها تحدید احدی نمی‌تواند نمود هر چند مجملاً تواند موازنه نمود، پس به کشیدن و موازنه بعینه در هر فرد به نحوی که بعضی تقریر نموده‌اند تمام نمی‌شود مطلب، و مفسدهٔ استلزام تساوی در تمام با کشیدن است، و الاّ در مطابقه به عنوان موازنهٔ زیاده و نقصان که در طرف همیشه باقیست هر چند از طرف غیر متناهی اگر

---

۱. *شوارق الالهام* / ۳٤٦

۲. م، الف: ـ غیر

۳. م، الف: ـ که به کشیدن

٤. *القبسات* / ۲۳۲

مساوی باشند موجب مفسده نیست و در کشیدن اگر حاصل شود تساوی بدون تخلّل در بین موجب مفسده است. و این است که جدّ داعی کلام را به این‌جا کشانیده و گفته کشش به آخر نمی‌رسد؛ فتدبّر!

و شکّ نیست در کشیدن که مساوی شود ناقص و زاید مفسده ظاهر و تمام است، و در موازنه در جای تناهی عدم تساوی همیشه هست، و به نحوی که از ملاّعبدالرزاق ذکر شده تطابق به موازنه نمی‌شود.[1]

چهارم: این است که هر حادث موصوف است به دو اضافهٔ متقابله که سابقیّت و مسبوقیّت است، از جهت آن که هر واحد از حوادث سابقند بر ما بعد خود و لاحقند بر ماقبل خود، و سبق و لحوق دو اضافه متقابلانند، و صحیح است اتّصاف هر حادث به سبق و لحوق، از جهت آن که این دو صفت مأخوذند نسبت به شیئین.

هرگاه دانستی این را، پس می‌گوییم: اگر اعتبار کنیم حوادث ماضیه مبتدئه را از زمان، حال یکبار از این حیثیّت که هر واحد از اینها سابقند، و یکبار از این حیثیّت که هر فرد از اینها بعینها لاحقند. و این سوابق و لواحق که متباینند البتّه به اعتبار ملاحظهٔ مطابقیند در وجود، /*ب/۸٦/ و محتاج نیست تطابق این هر دو به توهّم تطبیق، از جهت آن که هر سابق به اعتباری لاحق است بعینه. و با این معنی واجب است که سوابق اکثر از لواحق باشند از آن جانبی که در آن نزاع است.

یعنی هرگاه از وسط یکی را معلول تنها اعتبار نمایی، و همچنین

---

۱. م ، الف : ـ که حدود غیرمتناهی ... نمی‌شود

بر وی در باقی چنانچه فرض شده بود بالا که نسبت به مبدأ باشد، سوابق زاید است، از جهت آن که این جزء [الف - ۱۱۳] آخر سابقیّت ندارد در ملاحظه و لاحقیّت دارد، و چون لازم است که در مجموع این سلسله عدد متضایفین مساوی باشد، پس مقابل مسبوق غیر سابق غیر مسبوق باید تا آن که منتهی شود به آن این سلسله[1].

و به این اشاره نموده مصنّف به قول خود که گفته: «و یجب زیادة المتّصف باحدیهما»، یعنی اضافتین که آن اضافه سبق باشد بر متّصف به اخری که اضافهٔ لحوق است، پس در این صورت لواحق منقطعند در ماضی قبل از انقطاع سوابق؛ پس می‌باشد متناهی سوابق نیز از جهت آن که زایدند به قدر متناهی.

و این وجه آخر را استنباط خود کرده مصنّف - رحمه اللّه - و علاّمه گفته ما مطلّع نشدیم این را که در کلام قدما باشد. و ملاّعلی در شرح خود گفته که این راجع به برهان تطبیق است حقیقةً[2]، و مثل این در صحّت ابطال تسلسل گذشت که کلّ واحد از این سلسله به اعتباری علّتند و به اعتباری معلول.

و ملاّمحمود در شرح خود گفته که بعضی ایراد نموده که زیادتی احد متضایفین وقتی لازم می‌آید که غیر تناهی این سلسله مفروض نشود و الاّ هر حادث مسبوق به حادث دیگر است و هر سابق بر حادث دیگر سابق است؛ غایت امر این است که مسبوق، آخر با سابق خود است و این مستلزم آن نیست که آن سابق بر چیز دیگر نباشد و الاّ

---

۱. م، الف: - و چون لازم ... سلسله

۲. شرح *التجرید* / ۱۷٦

صحيح نبود گفتن: «النوم سابق على الغد، مسبوق بالأمس» با وجود آن كه موجود نيست با يوم چيزى از غد وامس، و اين سبق سبق ذهنى غير خارجيست و الاّ لازم مى آيد وجود احد متضايفين بدون ديگرى، و اين محال است، پس ذهنى خواهد بود اين سبق.[1]

قال: و الضّرورة قضت بحدوث ما لاينفكّ عن حوادثَ متناهيه.[2]

چون بيان نمود مصنّف ـ رحمه اللّه تعالى ـ اين را كه اجسام منفكّ نمى‌شوند از حركت و سكون، و بيان نمود حدوث و تناهى اين هر دو را، واجب است[3] قائل شدن به حدوث اجسام، از جهت آن كه ضرورت حكم مى‌كند به حدوث چيزى كه منفكّ نمى‌شود از حوادث متناهيه.

قال: فالاجسام حادثة، و لمّا استحال قيام الاعراض الاّ بها، ثبت حدوثها.[4]

اين نتيجهٔ آن چيزى است كه ذكر شد از دليل، و آن قول به حدوث اجسام است. و امّا اعراض پس بدرستى كه محال است كه قيامش بنفسها باشد، بلكه محتاجند در وجود به محلّى كه حلول كنند در آن، و آن اعراض يا جسمانيست يا غيرجسمانى، و جميع يعنى اعراض جسمانى و غيرجسمانى حادثند. امّا جسمانيّه از جهت امتناع قيام

---

١. م ، الف : ـ و ملاّعلى ... سبق

٢. *كشف المراد* / ١٧٣

٣. م ، الف : +كه

٤. *كشف المراد* / ١٧٣

اینها به غیر اجسام. و هرگاه اجسام که شرطند حادث باشند مشروط نیز حادث خواهند بود بالضّرورة. و امّا اعراض غیر جسمانیّه حدوثش به دلیل آنچه گفته‌اند که «کلّ ما سوی اللّه حادث» است ثابت می‌شود. و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ قصد اعراض جسمانی نموده، از جهت آن که گفته: «لما استحال قیام الاعراض الابها[1] ثبت حدوثها». پس منظور /*الف/۸۷/ مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از قول خود که: «لما استحاله» گفته معلوم است که در بیان حدوث اعراض جسمانیّه است به سبب حدوث اجسام که سابق [ب ـ ۱۱۳] معلوم شد، و شرطند اجسام در وجود اعراض.

قال: و الحدوث اختصّ بوقته اذ لاوقت قبله، و المختار یرجّح أحد مقدوریه لا لأمر عند بعضهم.[2]

در شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ واقع است چون بیان نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ حدوث اجسام را شروع نمود در جواب از شبهه فلاسفه و اقوی شبهه‌های ایشان سه تاست که جواب داده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از آنها به ترتیب متن مذکور در این کتاب.

شبهه اولی که اعظم است، این است: گفته‌اند فلاسفه که: مؤثّر تامّ در عالم یا این است که ازلی است، یا حادث است. اگر ازلیست لازم می‌آید قدم عالم از جهت آن که وقت وجود مؤثّر تامّ البته از روی وجوب باید که اثر او موجود باشد، از جهت آن که اگر تأخیر کند و

---

۱. م: الابهام

۲. کشف المراد / ۱۷۳

آخر موجود شود از دو حال بیرون نیست[1]، [۱]: یا آنست که موقوف بر امر متجدّدی بوده که به هم رسیده، پس موجود شده؛ [۲]: یا نه.

اوّل مستلزم آن است که مؤثّر مؤثّر تامّ نبوده، و این خلاف فرض است.

و ثانی که موقوف نبوده، مستلزم ترجیح احد طرفی ممکن است بدون مرجّحی که آن وجود این اثر است در این وقت بدون وقت سابق و لاحق با وجود مؤثّر تامّ.

و اگر مؤثّر در عالم حادث باشد نقل می‌کنیم کلام را بـه عـلّت حدوث آن که آیا ازلیست علّت حدوث آن یا نه؟ و همچنین و لازم می آید تسلسل یا انتها به مؤثر قدیم، و این محال است، از جهت آن که لازم می آید تخلّف اثر از مؤثّر قدیم، و این محال محالیست که ناشی شده از فرض حدوث عالم.

و جواب گفته‌اند متکلّمون از این شبهه به چندین وجه:

اوّل: آن که مؤثّر تام قدیم است لیکن حـدوث مـختص است بـه وقت احداث محدث و حین وجود تأثیر، از جهت آن که نیست وقتی قبل از آن، به سبب آن که وقت متفرّع بر زمان است که مقدار حرکت بعض اجسام است. پس چون پیش از اجسام تـوانـد بـود وقت پس اوقاتی که طلب می‌شود در آن اوقات ترجیح در وجـود آن مـعدوم است، و تمیّز در آنها نیست مگر در وهم [الف ـ ۱۱٤] و احکام و هم در مثل این جا مقبول نیست. این است مفاد کلام علاّمه، رحمه اللّه.

---

۱. م : بیست

و بعضی وجه عدم مقبولیّت آن را گفته‌اند به این نحو که: احکام وهم در امور موجوده در خارج می‌باشد. همچنین ذکر شده در بعضی از حواشی و /*ب/۸۷/ در شرح ملاّعلی[1] که در بیان این متن است واقع است که زمان موهوم است پیش از مبدأ حدوث عالم و وجودی نیست از برای آن مگر در اوّل وجود عالم و تمایز میان اجزاء وهمیّه نیست مگر به مجرّد وهم، و طلب ترجیح در این اجزاء وهمیّه فرضیّه معقول نیست، و زمان را اوّل وجودش با مبدأ وجود عالم است و نیست ممکن ابتدا سایر موجودات پیش از ابتداء وجود زمان اصلاً.

و ایضاً علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته جواب دویم را به این نحو که: مؤثّر تامّ واجب است وجود اثرش با او باشد اگر موجب باشد؛ امّا اگر مختار باشد پس چنین نیست، از جهت آن که مؤثّر مختار ترجیح می‌دهد احد مقدورینش را بر دیگری بدون مرجّحی، پس عالم پیش از وجودش ممکن‌الوجود است و همچنین بعد از وجودش نیز، لیکن مؤثّر مختار اراده نموده است ایجاد آن را وقت وجودش نه ما قبل و نه ما بعد آن بدون سببی و امری، بلکه اراده خود سبب است بدون مرجّحی. این است کلام علاّمه[2] ـ رحمه اللّه ـ و لیکن مذهب اشعریّه چون این است که ترجیح بلامرجّح را جایز دانسته‌اند، پس پیش از وجود و بعد از آن که موجود شده همه وقت وجود اشیا ممکن است و موجب نیست که قدیم باشد.

جواب سیّم این است: چه می‌شود که جایز باشد اختصاص بعض

---

۱. *شرح التجرید* / ۱۸۶

۲. م: ـ علامه

اوقات به وجود ممکنات بنابر مصلحتی بدون قبل و بعد، پس مؤثّر تامّ اگر چه حاصل است در ازل، لیکن واجب نیست وجود عالم در آن وقت از جهت تحصیل آن مصلحت.

جواب چهارم: آن که خدای ـ تعالی ـ عالم است به وجود عالم وقت وجودش، و خلاف علم واجب محال است، پس وجود عالم قبل از وقت وجودش ممکن نیست، و نمی‌باشد. [ب ـ ۱۱٤] این است از جمله اجوبه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ لیکن این حرف مشهور است که علم علّت نمی‌شود، فتدبّر!

جواب پنجم: آن که خدای تعالی ـ اراده ایجاد عالم نمود وقت ایجادش، واراده مخصّص ایجاد ذات عالم است، پس لازم نمی‌آید احد محذورین نه توقّف بر امر آخر که مخصّص باشد، و نه ترجیح بلامرجّح، از جهت آن که تعلّق اراده مرجّح و[1] مخصّص است.

فرق میان جواب دویم و پنجم موافق شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ مشکل است، مگر آن که در اوّل گفته شود که مؤثّر مرجّح نمی‌خواهد، مثل عطشان که بدواناً[2] برسد بدون ترجیح یکی را بر می‌دارد، و نمی‌خواهد مرجّحی و در ثانی اراده را مرجّح دانسته باشد و آن مخصّص باشد.

و در کتاب موسوم به *استقصاء النّظر فی البحث عن القضاء و القدر* ـ در جواب احتجاج نمودن اشاعره بر عدم فاعلیّت عبد به این نحو که اگر فاعل فاعلی[3] باشد که متمکّن به ترک نباشد جبر است، و اگر متمکّن

---

۱. ن : ـ مخصّص ایجاد ... و

۲. بدواناً : ابتداءً

۳. الف : با علی

باشد، پس اگر در ترجیح فعل و ترک مرجّح نخواهد محال است، و اگر مرجّح خواهد با آن مرجّح اگر واجب شود امری جبر است نیز، و الاّ باز مرجّحی می‌خواهد، و تسلسل می‌شود ـ گفته شده به: «منع استحالة ترجیح أحد الطرفین المتساویین علی الآخر عن القادر، لالمرجّح، فانّ العلم القطعی حاصل بأنّ الجائع اذا قدّم الیه رغیفان متساویان فانه یتناول أحدهما من غیر أن ینظر وجود مرجّح، و العطشان اذا وجد مائین متساویین فانّه یتناول أحدهما و لا یموت عطشان، الی أن یحصل وجود المرجّح»[1].

و همچنین ذکر امثلهٔ چند نمود تا آن که ذکر شده در آن جا که: «الحاصل فی ذلک أنّ القادر یفعل بواسطة القصد و الاختیار و دعوی الدّاعی الی الفعل و هذا الدّاعی[2] هو علم الفاعل او ظنّه بأن ما یفعله ضارّ أو نافع فیه، و هو یقصد الخیر فاذا تعذر طریقه و تساوی الطّرفین فی حصوله، فانه یسلک[3] أحدهما من غیر مرجّح، لأنّ المطلوب به یحصل لکلّ واحد من الطّرفین، فالمراد هو القدر المشترک و الخصوصیّات لامدخل لها فی قصده، أیّهما حصل حصل مقصوده»[4].

و جواب ششم این است [الف ـ ۱۱۵] که: عالم حادث بودنش ثابت شده به سبب آنچه گذشت، پس محال است وجودش در ازل، از جهت آن که حادث چیزی است که سابق بر آن و قبل از وجودش عدمی باشد، و ازلی چیزی است که پیش از آن عدم نباشد، و جمع

---

۱. *استقضاء النظر فی القضاء و القدر* / ۵۸

۲. م: + و

۳. الف: تسلک

۴. مصدر / ۵۹

میان هر دو محال است. و بعد از آن معارضه نموده‌اند با فلاسفه به حوادث یومیّه که اگر معلول قدیمند، پس لازم می‌آید قدمشان، و اگر معلول حادثند تسلسل /*الف/۸۸/ می‌شود به این نحو که اگر اینها حادثند، پس مؤثّری می‌خواهند یا آن است که آن قدیم است یا حادث، اگر قدیم است و بدون واسطه است اثر مؤثّر نیز باید قدیم باشد نه حادث و اگر مؤثّر حادث است باید به قدیم منتهی شود پس علل غیرمتناهیه خواهد داشت، و تسلسل می‌شود، و از این معارضه رفع شبهه ایشان می‌شود.

قال: و المادة منتفية.[1]

این جواب از شبهۀ ثانیه است. و تقریر آن شبهه این است که: ایشان گفته‌اند که هر حادثی مسبوق است به امکان وجودش، و امکان نیست امر عدمی، و الا فرق میان نفی امکان و امکان منفی نخواهد بود، و همچنین در قدرت قادر گفته می‌شود از جهت آن که ما تعلّق می‌دهیم قدرت امری را به قادر پس قدرت به امری مغایر آن ذات است، و نیست جوهر از برای آن که اضافه و نسبت است، پس عرض خواهد بود مثل امکان و متعلّقی می‌خواهد، و محلّش سابق بر آن امر خواهد بود، و آن محلّ مادّه است، پس آن مادّه اگر قدیم است، و حال آن که محال است انفکاک آن ماده از صورت، لازم می‌آید قدم هر دو، پس لازم می‌آید قدم جسم و اگر حادث باشد تسلسل

---

۱. *کشف المراد* / ۱۷٤

می‌شود.

و جواب این است که ما بیان کردیم که: بتحقیق که مادّه منتفیست و پیش در مسألهٔ سابقه در نفی هیولی بنابر مذهب مصنّف تحقیق آن گذشت.

قال: و القبلیة[1] لاتستدعی الزّمان و قد سبق تحقیقه.[2]

این جواب از شبههٔ ثالثه است. و تقریرش این است که ایشان گفته‌اند که هر حادثی پس بدرستی که عدمش [ب - ۱۱۵] سابق است بر وجودش، و اقسام سبق منتفیست این‌جا مگر به تقدیم زمانی، یعنی در این سبق عدم نیست تقدّمی مگر تقدّم زمانی، پس هر حادثی به سبب عدم استدعای سابقیّت زمانی می‌کند بر وجودش به اعتبار این که عدمش بر وجودش مقدّم است و با هم جمع نمی‌شوند و اصل سبق نیز مفهوم وجودی است، پس پیش از هر حادثی مفهوم ثبوتی خواهد بود که اصل سبق است، و این نیز حادث است و عدمی دارد قبل از خود و[3] ثبوتی، همچنین الی غیرالنّهایة.

پس زمان اگر حادث است لازم است که زمانی نباشد، و الاّ تقدّم شیء بر نفس لازم است و این محال است، و اگر قدیم است - و آن مقدار حرکت فلک است - لازم است قدمش، لیکن حرکت صفت است از برای جسم، پس لازم است قدم جسم نیز.*

---

۱. م : القبیلة

۲. *کشف المراد* / ۱۷۵

۳. م ، الف : - و

*. در نسخه«ن» حاشیهٔ زیر در این صفحه آمده که در این جا نقل می‌گردد:

و علاّمه گفته جواب این چیزی است /*ب/۸۸/ که گذشت قبل از این، یعنی در مبحث سبق و اقسامش که هر سبق مستدعی زمان نیست، و الاّ لازم می‌آید تسلسل. و در *حاشیهٔ میر*[1] بر اصفهانی واقع است که: «القبلیة لاتستدعی الزّمان، فلایلزم أن یکون قبل کلّ حادث زمان حتّی یلزم تسلسل الحوادث المنافی لحدوث العالم».

و در شرح حاج محمود واقع است بعد از این متن که: «و امثال هذه التّقدّمات لایستدعی زماناً به یتقدّم المتقدّم علی المتأخّر» و در این مقام ملاّعلی گفته که: «مسلّم نداریم که زمان موجود باشد، بلکه امر موهومی است، و اگر تسلیم کنیم می‌گوئیم که: این قبلیّت و بعدیّت که با هم جمع نشوند مستدعی زمان نیست، به جهت آن که اجزاء زمان بعضی‌اش به بعضی‌اش مقدّمند به همین قبلیّت و بعدیّت که با هم جمع نمی‌شوند و مقدّم بالزّمان نیستند».[2]

و در شرح بهشتی در این متن که: «و القبلیّة لاتستدعی الزّمان و قد

← آنچه در این جا مرقوم شد مؤیّد حدوث دهری و عدم غیرمکمّم که جدّ داعی ثالث المعلّمین ـ رحمه اللّه ـ نقل نموده هست، چون است که جمعی می‌گویند این معنی راکه فاصلهٔ میان واجب و عالم که عدم غیر مکمّم بدون زمان باشد، ما نمی‌فهمیم؟ و به زمان موهم قائل شده‌اند، و اگر بر ایشان گفته شده که بدون توهّم و موهمی این فاصله بدون زمان هست، می‌گویند: منشأ انتزاع آن متحقّق است هر چند موهمی نباشد. جواب: منشأ انتزاع غیر تحقّق این فاصله نیست، و تا این فاصله نباشد توهّم زمان موهوم نمی‌شود، پس بدون این توهّم و مقدّم بر این فاصله متحقّق است. و در متن و شروح تجرید به نحوی که مرقوم شده تصریح به تقدّم بدون زمان شده، پس عدم فهم ایشان به چه سبب است!؟ به غیر عدم فهم واقعی نه به نحو ... (منه)

۱. بظاهر منظور میر سید شریف جرجانی است.

۲. *شرح التجرید* / ۱۸۸

سبق تحقیقه». واقع است: «أی قبلیّة الباری و تقدّمه علی الأجسام لیست بزمانیة، و تحقیق عدم استدعاء الزّمان سبق فی أنّه لاوقت و لامقدار قبل وقت حدوث الاجسام، فکیف یتّصف بالتناهی [الف ـ ۱۱٦] و عدم التّناهی و قد مرّ أیضاً أنّ تقدّم السّبب علی المسبّب لایستدعی الزّمان، لأنّه بالذّات لابالزّمان».

پس تقدّم واجب بر عالم تقدّم زمانی نیست، بلکه به فاصلهٔ عدم غیر مکمّم بدون زمان و تقدّم بالذات است با وجود فاصله به عدم به نحوی که جدّ داعی ثالث المعلّمین ـ رحمه اللّه ـ در تصانیف خود تحقیق نموده‌اند که واجب تقدّم بر عالم دارد، در خارج است تقدّم آن به عدم غیر مکمّم به زمان مطلقاً.[1]

۱. م: ـ پس تقدمّ ... به زمان مطلقاً

فصل چهارم

در جواهر مجرّده است از عقول و نفوس

قال:

الفصل الرّابع

فی الجواهر المجرّدة[1]

أمّا العقل فلم یثبت دلیل علی امتناعه.

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از بحث از جواهر مقارنه به ماده شروع نمود در بحث از جواهر مجرّده از مادّه، و از جهت آن که اینها دور از حسّند مؤخّر داشت این را از بحث از مقارنات مادّه، یا از جهت آن که مصنّف قائل نیست به وجود عقول مجرّده، تأخیر در ذکر آنها نمود. و در این فصل چند مسأله است:

[مسألهٔ] اوّل

در عقول [مجرّده]

بدان این راکه جماعتی از متکلّمین نفی این جواهر مجرّده

---

۱. کشف المراد / ۱۷٦

نموده‌اند، و حجّت گفته‌اند که اگر موجودی غیرجسم و جسمانی باشد مشارک با واجب الوجود خواهد بود در این وصف تجرّد، و این تجرّد را از اخصّ صفات واجب دانسته‌اند و علاّمه گفته که لزوم اشتراک با واجب توهّم سخیفی است، از جهت آن که شرکت در صفات سلبیّه مقتضی اشتراک ذوات نیست، از جهت آن که هر دو امر بسیط ممکن است که شریک در سلب ما عدای خود باشند، مثل آن که اگر کسی گوید که خدا غیرزید است و عمرو هم غیر زید است این معنی شرکت در ذات نخواهد بود، در این جا مثلاً گفته می‌شود که نفس انسانی مجرّد و بری از مادّه است و غیر مادّی است، خدا هم مجرّد از مادّه و غیر مادّه است، و این مستلزم اشتراک /*الف/۸۹/ در ذات نیست، به جهت آن که اشتراک در امر سلبی شده، مستلزم ترکیب و اشتراک با ذات واجب نیست که واجب با غیرشریک و مرکّب شود از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز، و از بساطت بیرون رود؛ بلکه اشتراک در صفات ثبوتیّه نیز مقتضی اشتراک ذوات نیست، از جهت آن که اشیاء مختلفه را گاه هست که لازمش افتاده لازم واحد، و هرگاه این ثابت شد لازم نیست از بودن این جواهر مجرّده مشارک با واجب در وصف تجرّد که معنی سلبیست تحقّق و حصول [ب ـ۱۱٦] مشارکت در حقیقت با ذات واجب، و از این جهت است که مصنّف ـرحمه اللّه ـ جزم به نفی جواهر مجرّده ننموده.

قال: و ادلّة وجوده مدخولة، کقولهم الواحد لایصدر عنه أمران، و لاسبق لمشروط باللاحق و تأثیره أو وجوده، و لا لماانتفت صلاحیّة التّاثیر عنه؛

لأنّ المؤثّر هنا مختار.[1]

چون بیان نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ انتفاء جزم به عدم جوهر مجردّی که آن عقل است، شروع نمود در بیان انتفاء جزم به ثبوتش، و این به سبب ضعف ادلّه مثبتین است.

بدان! این را که اکثر فلاسفه رفته‌اند به این که معلول اوّل عقل اوّل است، و او موجود مجرّد از اجسام و موادّ است در ذات و تأثیر معاً؛ بعد از تحقّق این، پس عقل اوّل گفته‌اند صادر می‌شود از او عقل دیگر و فلکی،از جهت آن که او را کثرت و تعدّد به سبب ذات خود و فاعل به هم رسیده و از حکم«الواحد لایصدر عنه الاّ الواحد» بیرون است، و به این سبب صادر می‌شود از آن عقل اوّل عقل ثانی، بعد از آن صادر می‌شود از عقل ثانی عقل ثالث و فلک ثانی، همچنین از هر مقدّمی عقلی صادر می‌شود و فلکی، تا آن که منتهی می‌شود به عقل اخیر که مسمّی به عقل فعّال و فلک اخیر که فلک تاسع است که فلک قمر باشد.

و استدلال نموده‌اند بر اثبات جواهر مجرّده که عقولند به چندین وجه:

اوّل: آن که گفته‌اند که خدای ـ تعالی ـ واحد است من جميع الجهات، پس نمی‌باشد، علّت از برای کثیر، پس صادر از او واحد باید باشد، و آن واحد [۱]: یا جسم است، [۲]: یا مادّه است، [۳]: یا صورت است، [٤]: یا نفس است، [٥]: یا عرض است، [٦]: یا عقل

---

۱. *کشف المراد* / ۱۷٦

است، و این اقسام همه باطل است، مگر عقل.

امّا اوّل که جسم باشد، باطل است، از جهت آن که هر جسم مرکّب از هیولی و صورت است، و مذکور شد که معلول اوّل باید امر واحدی باشد. و به این اشاره نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: /*ب/۸۹/ «الواحد لا یصدر عنه امران».

امّا ثانی که مادّه است ـ یعنی هیولی ـ نیز باطل است، از جهت آن که مادّه جوهری است قابل، و صلاحیّت فاعلیت مابعد که خواهد آمد ندارد، از جهت آن که نسبت قبول نسبت امکان است، و نسبت فعل [الف ـ ۱۱۷] به فاعل نسبت وجوب است، و محال است که نسبت شیء واحد به شیء واحد نسبت امکان و وجوب باشد، مثل مادّه نسبت به صورت که باید با صورت به رتبه قبول و مرتبۀ امکان باشد، و فاعل و علّت آن نیز باشد، و این معنی در این صورت مصوّر نیست، پس آن معلول اوّل نمی‌تواند بود، از جهت آن که معلوم است که معلول اوّل باید علّت فاعلیّه مابعدش باشد، و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که گفته: «و لا لماانتفت صلاحیّة التّاثیر عنه»، یعنی معلول اوّل و سابق بر همۀ معلولات مادّه که صلاحیّت فاعلیّت ندارد نمی‌تواند باشد.

و امّا ثالث که صورت است نیز معلول اوّل نمی‌تواند بود، به جهت آن که صورت محتاج است در فاعلیّت و تأثیر خود به مادّه، از جهت آن که مؤثّر وقتیست که موجود مشخّص باشد، و موجود مشخّص وقتیست که مقارن مادّه باشد، پس اگر صورت معلول اوّل سابق بر غیرش باشد خواهد بود مستغنی در فاعلیّت از مادّه، و این محال

است. و به این اشاره کرده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که گفته: «و لاسبق لمشروط باللاحق»، یعنی سبقت معلولیّت نیست از برای صورت که مشروط است به مادّه در وجود خود.

چهارم که نفس است معلول اوّل نمی‌تواند بود، از جهت آن که نفس فعلش به واسطهٔ بدن است، اگر او معلول اوّل باشد علّت ما بعد خود خواهد بود از اجسام، پس مستغنی خواهد بود در فعل خود از بدن، پس آن نفس نیست، بلکه عقل است، و این محال است؛ زیرا که این نفس فرض شده که مشروط است تأثیرش به اجسام، پس اگر سابق باشد آن در تأثیر موقوف بر لاحق خواهد بود. و به این اشاره نموده[1] مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و لاسبق لمشروط باللاحق»، یعنی سبقت به معلولات ممکن نیست از برای نفس؛ زیرا که مشروط است در تأثیر خود به لاحق که جسم است.

و خامس نیز که عرض است، معلول اوّل نمی‌تواند بود، از جهت آن که اگر معلول اوّل آن باشد علّت جواهر خواهد بود، با وجود آن که محتاج است در وجود به جواهر و مادّه. و به این همه اشاره نموده [ب ـ ۱۱۷] که گفته: «و لاسبق لمشروط /*الف/۹۰/ فی وجوده».

پس حاصل این است که صورت و عرض مشروطند به مادّه و جوهر، که صورت به ماده، و عرض به جوهر، پس سابق بر این هر دو نمی‌توانند باشند، و نفس تأثیر می‌کند به واسطهٔ جسم، و مقدّم بر آن نمی‌تواند بود تقدّم علّت بر معلول و الاّ مستغنی از جسم خواهد بود

---

۱. م: ـ نموده. الف: کرده

در تأثیر.

هرگاه دانستی این دلیل ایشان را، پس می‌گوییم بعد از تسلیم اصول ایشان که این مراتب مذکوره لازم است اگر آن مؤثّر موجب باشد، امّا اگر مختار باشد پس مسلّم نیست لزوم این‌که از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد، از جهت آن‌که با اختیار متعدّد می‌تواند بود آثار و افعالش. و من بعد خواهد آمد دلیل بر این‌که خدای ـ تعالی ـ مختار است این است تحریر علاّمه ـ رحمه اللّه ـ لیکن در شرح موافق ترتیب متن اشاره ذکر نشده. به نحوی که سابق مذکور شد که به این مطلب اشاره نموده مصنّف که گفته «و لاسبق لمشروط» الی آخره.[1]

قال: و قولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتّشبّه بالكامل، اذ طلب الحاصل فعلاً أو قوّةً يوجب الانقطاع و غير الممكن محال. و هذه الحجّة مدخولة لتوقّفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه و على حصر اقسام الطّلب مع المنازعة فى امتناع طلب المحال.[2]

این کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ وجه ثانیست از وجوهی که استدلال نموده‌اند بر اثبات عقول مجرّده با جواب از آن.

و تقریر دلیل این است که: حرکات سماوات ارادی است از جهت آن‌که حرکت آنها حرکت مستدیره است، و هر حرکت مستدیره [ای] ارادی است، از جهت آن‌که حرکت یا طبیعیّه است یا قسریه است، و

---

۱. م، الف: ـ به نحوی که ... آخره

۲. کشف *المراد* / ۱۷۸: ـ و هذه الحجة مدخولة

حركت مستديره نيست طبيعيّه، از جهت آن كه[١] مطلوب بالطّبع متروك بالطّبع نمی‌باشد، و هر جزء از مسافت در حركت مستديره ترک آن جزء[٢] بعينه و توجّه به آن جزء است، و هرگاه منتفی باشد حركت طبيعيّه منتفی خواهد بود حركت قسريّه، چون بالطّبع حركت در آنها نيست، و حركت قسريّه بر خلاف طبع است، و در جايی كه طبع نباشد قسر نخواهد بود، پس ثابت شد كه ارادی است. و هر حركت اراديّه استدعای مطلوبی می‌كند از جهت آن كه حركت عبث دايم نمی‌باشد، و آن مطلوب واجب است كه باعث استكمال طالب شود، و الاّ متوجّه به طلب نحو آن نمی‌شد.

پس يا اين است كه اين مطلوب كمال است [الف ـ ١١٨] در نفس و ذات طالب يا نه. ثانی محال است، و الاّ البتّه جايز بود انقطاع حركت از جهت آن كه ناچار است كه ظاهر شود از برای طالب عدم كمال بودن آن مطلوب بالذّات، پس بايد ترک طلب كند.

و اگر مطلوب كمال باشد حقيقةً، پس يا آن است كه حاصل می‌شود مطلوب بالكلّيه، /*ب/٩٠/ و اين محال است؛ و الاّ بايست ترک حركت كند، و چون كمال او بالكلّيه حاصل نمی‌شود و به تدريج است، پس حركت او نيز چنين است از جهت تحصيل جميع كمالات، ليكن به غير از جميع اوضاع ممكنه كمالات ديگر فلک به جوهر حاضر است و اوضاع[٣] غيرمتناهيه از جهت فلک ممكن است باشد كه دفعةً حصولش ممكن نيست. پس حاصل می‌شود كمالات فلک

---

١. م ، الف : ـ حركت يا طبيعيه ... آن كه

٢. م : ـ جزء

٣. م : اضاع

متعاقب به سبب دوام حرکت و اوضاع آن.

و بعد از این مراتب گفته‌اند حکما که چون فلک تصوّر نموده کمال عقل را و تصوّر نموده که باقی نمانده جهت عقل بالقوّه که بالفعل نشده باشد، و خواسته و مشتاق شده که متشبّه شود به سبب کمال با عقل و آنچه بالقوّه اوست، مثل عقل بالفعل شود او را، و چون دفعةً این معنی ممکن نیست استخراج این کمال در تحت اوضاع مختلفه بر سبیل تعاقب می‌کند در این حرکت. و از حدیث «اوّل ما خلق اللّه العقل»[1] وجود عقل معلوم است.

پس ظاهر شد از این حکایت وجود عقل که می‌گویند فلک آرزو و خواهش مشابهت به آن عقل دارد، پس اگر واحد می‌بود عقل لازم بود تشابه حرکات فلکیّه در جهات سرعت و بطؤ، و این معنی همچنین نیست، پس واجب است وجود عقول متکثّره به حسب تکثّر حرکات در جهت و سرعت و بطؤ.

گفته نشود که: چه می‌شود که حرکت فلک از جهت تشبّه به عقل نباشد، بلکه از جهت انتفاع سافل باشد، و چه می‌شود که مختلف نشدن فلک در سرعت و بطؤ و جهت نیز از همین علّت باشد؟

از جهت آن که ما می‌گوییم که: فلکیّات را رتبه اشرف از این عالم اسفل است، و محال است که بکند عالی جهت سافل امری، و الاّ مستکمل به سبب آن خواهد بود، و کامل [ب - ۱۱۸] مستکمل به ناقص بودن محال و خلاف فرض است، پس ممکن نیست که حرکت فلک

---

١. اصول کافی ج ٢١/١ ، و عوالی اللئالی ج ٩٩/٤

اصل و هیئتش از جهت نفع سافل باشد. این است تقریر دلیل این مطلب.

و جواب این‌است که: حرکت فلک جهت تشبّه و تحصیل اوضاع غیرمتناهیه ممکنه مبنیست بر دوام حرکت و ازلی بودن آن، و ما بیان کردیم حدوث عالم و اجسام را، و این‌که فلکی یا عنصری[١] متناهیست در بقا[٢] از جهت آن‌که وجود ما لاتناهی به حسب وجود[٣] محال است، پس واجبست انقطاع آن حرکت[٤]، پس باطل است این دلیل از اصلش.

و ایضاً این‌دلیل موقوف است بر حصر اقسام طلب /*الف/٩١/ به این‌نحو مذکور، و اقسام طلب منحصر به آنچه ذکر نموده‌اند نیست، و اگر حصر را تسلیم کنیم جایز است که طلب، طلب امری باشد که حصولش محال باشد، یا از جهت امری باشد که حاصل شده و طالب آن نداند استحالهٔ آن را یا حصولش را، به جهت آن که ممنوع است وجوب شعور به این‌امور.

بعد از آن می‌گوییم که ما مسلّم نداریم که حرکت فلکیّه دوریّه است، چه می‌شود که حرکت کند به استقامت؟ و اگر تسلیم کنیم حرکت دوری آن را، چه می‌شود که حرکتش قسری باشد؟

و این‌که مذکور است که فلک چون حرکت طبعیّه ندارد پس حرکت قسریّه ندارد به جهت آن‌که حرکت قسریّه مخالف طبعیّه

---

١. ن : + آن
٢. م ، الف : ـ در بقا
٣. م ، الف : ـ به حسب وجود
٤. م ، الف : ـ حرکت

می‌باشد منع این می‌کنیم، از جهت آن که حرکت محوی به سبب حاوی است، و از راه قسر است اگر چه بالعرض باشد، یعنی چون فلک حاوی حرکت می‌کند این محوی نیز بالعرض حرکت می‌کند بالقسر، و این حرکت حرکت دوریّه است، پس با عدم طبیعی بودن آن حرکت قسری ممکن است.

و اگر تسلیم کنیم این معنی مذکور را این قدر که اصل حرکت مقصود بالذّات نمی‌باشد، بلکه مقصود از حرکت طلب غیر است، پس شما چون است حصر نمودید آن طلب غیر را در استخراج اوضاع چه میشود که از برای فلک کمالات معدومه غیر اوضاع باشد، مثل تعقّلات متجدّده. و ایضا امور غیر موجوده در فلک [الف ـ ۱۱۹] بسیار است، مثل آن که انواع کم از برای او همه موجود نیست، و کثیر از انواع کیف. پس چون است که واجب گردانیده‌اند حرکت در وضع را از جهت طلب تشبیه با استخراج انواع اوضاع؟ و نسبت به[1] واجب ندانسته‌اید استخراج باقی اعراض را از کم و کیف؟ بلکه ایون از آن معدومند با استحالهٔ حصول این ایون از برای فلک نزد شما، پس لِم و سبب آن چیست که تجویز مثل این امور یعنی عدم وجوب نمی‌کند در اوضاع؟

و اگر تسلیم کنیم این را، چرا واجب گردانیده‌اید وجود عقلی را که متشبّه شود به او فلک؟ و چه سبب دارد که نگفته‌اید که خروج اوضاع کمال مقصود است از عدم به وجود برای فلک؟ پس حرکت

۱. م: ـ نسبت به

می‌کند در طلب آن کمال بدون حاجت تشبّه به متشبّه به.

تسلیم اگر کنیم این را نیز، چرا محال دانسته‌اید نفع سافل را؟ و آنچه مذکور شد که عالی از سافل استفاده نمی‌کند با وجود آن که خطابیست نه برهانی[1] لازم نیست، و به هر تقدیر این وجه ضعیف است البتّه.

هرگاه این را دانستی پس رجوع کنیم /*ب/۹۱/ به تتبع الفاظ کتاب! پس قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و قولهم» لفظ قول به جرّ است که عطف باشد بر قول او که گفته در متن سابق «کقولهم».

و قول او که گفته: «استدارة الحركة توجب الارادة»، اشاره است به آنچه ما نقل کردیم از قول ایشان که حرکت مستدیره نمی‌باشد مگر ارادی.

و قول او که گفته: «المستلزم للتّشبّه بالكامل»، اشاره به این است که منظور از حرکت نیست کمالی که حاصل شود دفعةً، و نه امری که ممتنع الحصول باشد بلکه شباهتیست که حاصل می‌شود بر سبیل تعاقب.

و قول او که گفته: «اذ طلب الحاصل فعلاً او قوّةً يوجب الانقطاع»،اشاره است به این که این کمال نیست حاصل بالفعل، و الاّ بایست حرکت بر طرف شود و بالقوّة که ممکن باشد حصولش دفعةً نیز ممکن نیست، و الاّ حرکت معدوم می‌شد بعد از حصولش.

و قول او که گفته: «غيرالممكن محال»، اشاره است به این که کمال

---

۱. م ، الف : ـ نه برهانی

هرگاه غیر ممکن الحصول باشد [ب ـ ۱۱۹] محال است طلب آن.

و قول او که گفته: «و هذه الحجة مدخولة لتوقّفه علی دوام ما اوجبنا انقطاعه»، اشاره به این است که دلیل ضعیف است، از جهت آن که مبنیست بر دوام حرکت، و ما بیان کردیم وجوب انقطاع حرکت را به رفع تسلسل و حدوث.

و قول مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که گفته: «و علی حصر اقسام الطّلب»، اشاره است به اعتراض ثانی، و آن این است که منع می‌کنیم حصر اقسام طلب را در این که گفته این مطلوب یا آن است که کمالیست که حاصل شده، یا ممتنع الحصول است، یا حاصل می‌شود به عنوان تعاقب.

و قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «مع المنازعة فی امتناع طلب المحال»، اشاره است به اعتراض دیگر، و آن این است که ما منع می‌کنیم استحاله طلب محال را، از جهت آن که ممکن است که طالب آن را محال بداند و جاهل باشد بر آن. این است که آنچه در شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ و غیره شرح شده.

لیکن آنچه مذکور شد که حرکت متحرّکی هرگاه طبیعیّه نباشد قسریه نیز از جهت آن متحرّک نیست، می‌توان جواب داد که اگر حرکت مستدیره طبیعیّه نباشد لازم نیست که به غیر این حرکت طبیعیّه نداشته باشد اگر مخلّی بالطبع نباشد[1]، و ممکن است حرکت قسریّه مانع ارادیّه باشد.

---

۱. م، الف: باشد

قال: و قولهم لاعلّیة بین المتضائفین و الا لامکن الممتنع، او عُلّل الا قوی بالأضعف لمنع الامتناع الذّاتی.[1]

این وجه ثالثیست از وجوهی که استدلال نموده‌اند به آن بر وجود عقل. تقریرش این است که افلاک ممکنند، پس از برای ایشان علّتی خواهد بود، اگر غیر جسم و جسمانی باشد مجرّدی خواهد بود، و مطلب ثابت می‌شود، و اگر علّت جسمانی باشد دور لازم می‌آید چون جسمانی مستندند به افلاک. و اگر علّت اصل جسم باشد پس یا آن است /*الف/۹۲/ که حاوی علّت است جهت محوی، یا برعکس؛ ثانی باطل و محال است، از جهت آن که محوی اضعف از حاوی است، پس اگر محوی علّت باشد لازم می‌آید تعلیل اقوی به اضعف، و این محال است؛ و اوّل که حاوی علّت باشد [الف ـ ۱۲۰] جهت محوی نیز محال است.

و بیان این موقوف بر چندین مقدّمه است.

یکی: آن است که جسم علّت نمی‌باشد مگر بعد از آن که بگردد شخص معیّن. و این ظاهر است به جهت آن که چیزی علّت چیزی نمی‌شود مگر بعد از وجود، و وجود مسبوق بر تشخّص است.

مقدّمهٔ دویم: آن که معلول در حال فرض وجود علّت ممکن است و لاحق نمی‌شود او را وجوب، مگر بعد از وجود علّت و وجوب آن.

امّا مقدّمهٔ ثالثه: این است که اشیاء متصاحبه مخالفت از هم در وجوب و امکان نمی‌کنند.

---

۱. *کشف المراد* / ۱۹۰

هرگاه دانستی این را پس گفته می‌شود که: اگر حاوی علّت محوی باشد بشخصه مقدّم بر محوی خواهد بود، پس محوی در این مرتبه ممکن خواهد بود، پس خلأ ممکن خواهد بود در این مرتبه، با وجود آن که خلأ بالذّات محال است.

جواب بعد از تسلیم امتناع خلأ این است که: ما مسلّم نداریم که اگر ممتنع باشد خلأ ممتنع بالذّات باشد.

هرگاه این را دانستی پس رجوع به تتبّع بیان الفاظ کتاب می‌کنیم پس می‌گوییم قول او که گفته: «لاعلّیة بین المتضایفین» آنچه مفهوم می‌شود از این کلام این است که علّیت میان حاوی و محوی به این نحو که این هر دو به سبب تحقّق و قیام دو وصف متضایف باشد، نیست.

و قول او که گفته: «و الاّ لأمکن الممتنع»، اشاره است به آنچه ما بیان کردیم از منع امکان خلأیی ممتنع بالذّات بر تقدیری که حاوی علّت باشد.

و قول او که گفته: «أو علّل الاقوی بالاضعف»، اشاره است به آنچه بیان کردیم از بودن ضعیف علّت در قوی، در صورت علّت بودن محوی مر حاوی را.

و قول او که: «لمنع الامتناع الذّاتی» گفته، اشاره است به آنچه ما ذکر کردیم که خلأ ممتنع بالذّات بودنش ممنوع است.

علاّمه گفته این است آنچه ما فهمیدیم در این مقام.

مسألهٔ ثانیه

در نفس ناطقه است

قال: و امّا النّفس فهی کمال اوّل لجسم طبیعی الی ذی حیاة بالقوّة.[۱]

کمال چیزی است که به آن نوع تمام می‌شود، و آن دو نحو است. «کمال اولی» می‌باشد [ب ـ ۱۲۰] و «کمال ثانوی»[۲] می‌باشد.

کمال اوّل چیزی است که نوع به آن بالفعل امری می‌شود، مثل صورت نوعیّه حاصله جهت حدید که نوع بالفعل شود چیزی به سبب آن، مثل سیف جهت حدید.

و کمال ثانی می‌باشد که تابع نوع است از عوارض غیر لازمه، مثل قطع نمودن سیف و رؤیت و احساس و حرکت جهت انسان که کمالات ثانیه‌اند، به جهت آن که باعث بالفعل شدن نوع نمی‌شوند.

هرگاه این دانسته شد پس اصل نفس بنفسها کمال اوّلی است، و احتراز نموده‌اند از قید اوّل از کمالات ثانیه، به جهت آن که باعث بالفعل شدن نوع نمی‌شوند.

هرگاه این دانسته شد پس اصل نفس بنفسها کمال اوّلی است، و احتراز نموده[۳] از قید اوّل از کمالات ثانیه، و کمال البته نسبت به چیزی باید باشد، و آن چیز در این جا جسم است، و منظور از جسم معنی جنسیست که مبهم است و به فصل محصّل می‌شود، نه آن که مادّه جسمی است.

---

۱. *کشف المراد* / ۱۸۱

۲. م : ثانی ، الف : ثانیی

۳. م : نموده‌اند

و لفظ«طبیعی» که گفته احتراز از اوّل جسم صناعی نموده، مثل سریر که نفس نیست.

و لفظ«الی» که گفته یعنی صادر می‌شود از آن کمالات ثانیه به آلات، و احتراز از صورت بسایط و معدنیات نموده که آنها اگر چه کمالات اولیند جهت اجسام طبیعیّه لیکن آلی نیستند. و«ذی حیاة بالقوّة» که گفته یعنی صادر می‌شود از آن آنچه از ذی حیوة مثل تغذّی و نمو و تولید و ادراک و حرکت ارادیه و نطق صادر می‌شود.

و مضمون آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود در این متن ایراد نموده این است که این مبحث، مبحث یک نوعی از انواع جواهر است که آن نفس ناطقه است، و پیش از بحث از احکام نفس شروع نموده در تعریف نفس. و حکما در تعریف نفس گفته‌اند: کمال اوّلیست از برای جسم طبیعی که صاحب آلت و ذی‌حیات است بالقوّة»، از جهت آن که جسم /*ب/۹۲/ هرگاه اخذ کرده شود به معنی مادّه خواهد بود نفسی که منضمّ به آن جسم می‌شود، به این نحو که حاصل می‌شود از اجتماع این هر دو یا نبات یا حیوان یا انسان. پس صورت است آن نفس، یعنی آن نفس را«صورت» می‌گویند. و اگر اخذ شود آن جسم به معنی جنس نه مادّه [الف ـ ۱۲۱] خواهد بود اصل آن نفس منضمّ به جسم کمال آن جسم است[1]، و به این مسمّی می‌شود او از جهت آن که طبیعت جنس ناقص است پیش از فصلی که در آن است تحقّق اصل نفس. و تعریف کرده‌اند نفس را به کمال نه به

۱. م، الف: ـ جسم است

صورت، از جهت آن که نفس انسانی حال در بدن نیست، پس نفس صورت در آن بدن نیست، بلکه کمال است در آن. پس لفظ نفس بر غیر مجرّد مثل نفس نباتی و نفس حیوانی که مبدأ حسّ و حرکتند و بر نفس انسانیّه که مجرّد است گفته می‌شود.

و بدان این را که کمال بعضی کمال اوّلند، و آن چیزی است که متنوّع می‌شود به آن اشیا، مثل فصول.

و نفسی دیگر می‌باشد که کمال ثانیست که عارض نوع می‌شود بعد از کمال اوّل، و آن از صفات لازمه و عارضه است. پس نفسی که از قسم اوّل است یعنی کمال اوّل است از برای جسم طبیعی غیر صناعی است، نه مثل سریر و غیر آن.

و نیست نفس کمال از برای هر جسم طبیعی حتّی بسایط، بلکه کمال است از برای جسم طبیعی صاحب آلت، چنانچه گفته آلی، یعنی صاحب آلت باشد. و مدّعا آن است که صادر می‌شود از جسم طبَیعی ذی آلت افعال او به واسطهٔ آلات، پس از نفس صادر می‌شود افعالی[1] به توسّط آلات. و به غیر توسّط آلات نیز افعالی که از ذی حیات صادر می‌شود از او صادر می‌شود پس آنچه از آلت به هم می‌رسد و از آن می‌شود مسمّی به کمالات ثانیه است، و نفس کمال اوّل است.

و این‌که ذی حیات است بالقوّه، یعنی ممکن است که صادر شود از او این افعال حیّ، یعنی مبادی این افعال ذی حیات در آن هست که

---

۱. م ، الف : افعال

آنها مثل تغذّی و نمو و تولید و ادراک و حرکت ارادیه و نطق است.

مسألهٔ ثالثه

در این است که نفس ناطقه نیست مزاج

قال: و هی مغایرة لما هی شرط فیه لاستحالة الدّور.[1]

رفته‌اند محقّقون به این‌که نفس ناطقه مغایر مزاج است، و دلالت می‌کند بر این سه وجه:

وجه اوّل: چیزی است که ذکر نموده‌اند اوایل از حکما که نفس ناطقه شرط است در حصول مزاج، از جهت آن که مزاج حاصل می‌شود از تألیف و اجتماع عناصر [ب ـ ۱۲۱] متضادّه و این تألیف موقوف است بر نفس، پس علّت این اجتماع واجب است که مقدّم بر آن باشد. و همچنین شرط اجتماع اینها نفس ناطقه است، /*الف/۹۳/ پس نمی‌باشد نفس ناطقه مزاج که متأخّر از اجتماع است که آن موقوف به[2] نفس است.

و وجه این در **شرح حاج محمود** به این نحو واقع است که: تحقق اعراض بدون تقوّم محل به صورت که نفس ممتنع است، اگر نفس از جملهٔ این اعراض باشد توقّف شیء بر نفس می‌شود، و این محالست.

و علاّمه رحمه اللّه بعد از وجه اوّل که خود در شرح نقل نموده گفته است که: در این وجه نظر است، از جهت آن که ایشان تعلیل نموده‌اند حدوث نفس را به استعداد بدن که حاصل می‌شود از مزاج،

---

۱. *کشف المراد* / ۱۸۲

۲. م ، الف : بر

پس چگونه می‌گردانند الحال حدوث اجتماع را از نفس؟

و جواب دیگر گفته شده در *شرح ملاّعلی* که علّت مزاج نفس ابوین است که باعث منیند که ولد از آن مخلوق شده است نه نفس ولد[1]. و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ گفته از شیخ ابوعلی در این جا کلام طویلی هست که این مقام موضع ذکر آن نیست.

قال: و للممانعة فی الاقتضاء.[2]

این وجه ثانیست جهت مغایرت نفس و مزاج. و تقریرش این است که مزاج مانع نفس می‌شود از مقتضایش، چنانچه در رعشه است، از جهت آن که مقتضای نفس حرکت به جانب خاصّ است نه حرکت مرتعش که موافق مقتضای مزاج است، و تضادّ اثر دلیل بر تضادّ مؤثّر است، یعنی معلول هرگاه ضدّ باشد بالطّبع علّت نیز چنین است، پس در این جا ممانعت است میان نفس و مزاج در جهت حرکت، و همچنین تضادّ و ممانعت واقع است مابین این هر دو در اصل حرکت به دو نحو، یکی به این نحو که حرکت نفسانیه مقتضی مزاج نیست، مثل حال حرکت انسان در روی زمین که مقتضی مزاج انسان سکون است و نفسش مقتضی حرکت است، و دیگر آن که حرکت گاهی مقتضی طبیعت است، و طبیعی اوست، و نفس او اقتضای آن نمی‌کند [الف ـ ١٢٢] مثل آن که طبیعت مقتضی سفل است، پس اگر نفسی اقتضای علوّ کند نقیض آن است.

---

١. *شرح التجرید* / ١٩٦

٢. *کشف المراد* / ١٨٣

و در *شرح ملّاعلی* واقع است که: «اعتراض نموده‌اند به این کلام که ثقل مقتضی سکون و سفل است نه مزاج که مایل به حرارت و برودت[1] و امثال آن است، پس ممانع حرکت و صعود را به مزاج نسبت دادن خوب نیست. به خاطر می‌رسد که جواب ممکن است گفتن که تسامحی شده که مزاج گفته‌اند، و آن حالت که در جسم ثقیل هست خواسته‌اند، و گاه مزاج می‌گویند و مطلق حالت لازمه می‌خواهند»[2].

و در این کلام نیز تامّل است هرچند ملاّ میرزاجان در این مقام حاشیه نوشته به این نحو: «کون المزاج من جنس الحرارة لاینافی کونه ممانعاً للحرکتین کما لایخفی حرکتین». یعنی وجه ارض و جانب ثقل.

قال: و لبطلان احدهما مع ثبوت الآخر.[3]

این وجه سیّم است که دالّ است بر این‌که نفس غیر /*ب/۹۳/ مزاج است. تقریرش این است موافق *شرح ملّاعلی* که: «مزاج کیفیّت ملموسه‌ای است، که به لمس ادراک آن می‌شود[4] پس وارد بر آن اگر کیفیّت ملموسه شبیه بر آن است منفعل نمی‌شود و ادراک آن نمی‌کند، و اگر ضدّ آن مزاج است پس منعدم می‌شود آن مزاج و ادراک آن کیفیّت نمی‌کند، و نفس همیشه باقی است، پس آن غیر

۱. م: بردت
۲. *شرح التجرید* / ۱۹٦
۳. *کشف المراد* / ۱۸۳
٤. م، الف: ـ که به لمس ادراک آن می‌شود

مزاج است»[١].

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح این متن گفته است که: ادراک امور به واسطهٔ انفعال است، پس لامس یعنی هر چه لمس می‌کند هرگاه ادراک نماید چیزی را ناچار است که منفعل شود از ملموس، پس اگر لامس مزاج باشد باطل می‌شود در حین انفعال آن مزاج اوّل، و کیفیّت مزاجیّه دیگر حادث می‌شود و مدرک آن امر بعد از زوال کیفیّت اوّلی نخواهد بود، از جهت آن که آن باطل شده، و واجب است بقای مدرک وقت ادراک. و کیفیّت مزاجیّه حادثهٔ ثانیه نیز مدرک نیست از جهت آن که مدرک باید منفعل شود و شیء منفعل از نفس خود نمی‌شود، و همیشه نفس باقی است، واین وقتیست که مزاج با ملموس موافق باشند؛ پس مستفاد شد که نفس غیر مزاج است.

مسألهٔ رابعه[٢]

در این است که نفس نیست بدن

قال: و لما تقع الغفلة عنه.[٣]

رفته کسی که تحصیل علم ننموده به این مذهب که نفس ناطقه بدن است. و باطل نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ این را به سه وجه:

اوّل: آن که انسان گاهی غافل می‌شود از بدن و اعضا واجزا ظاهره و باطنه خود، و از نفس خود غافل نمی‌شود در حال نوم و[٤] سکر.

پس قول او که: «و لما تقع الغفلة» عنه عطف است بر قول متن قبل

---

١. *شرح التجرید* / ١٩٧
٢. [ب ـ ١٢٢]
٣. *کشف المراد* / ١٨٣
٤. م : ـ و

که[1] «او لما هی شرط فیه»، یعنی نفس مغایر است از چیزی که نفس شرط آن است و از آنچه غفلت از آن می‌شود، یعنی بدن.

قال: و المشارکة به.[2]

این وجه دویم است که نفس بدن نیست. تقریرش این است که: انسان شریک غیر خود هست از اجسام در جسمیّت، و مخالف اوست در نفس ناطقه و مزاج و بدن، و ما به المشارکة غیر ما به المباینة است، پس غیر جسم است.

پس قول او که: «و المشارکة به» عطف است بر قول او که: «و الغفلة عنه»، یعنی نفس مغایر است از آنچه غفلت از آن و مشارکت با آن واقع می‌شود.

قال: و التّبدل فیه.[3]

این وجه سیّم است. و تقریرش این است که: اعضا متغیّر می‌شوند از جهت آن که حرارت غریزیه مقتضی تحلیل رطوبات است، و بدن همیشه در تحلّل و استخلاف است بدون نفس، و تا صد سال می‌داند که نفس همان است که بود.

و قول مصنّف که /*الف/٩٤/ گفته: «و التبدّل فیه» عطف است بر قول او که گفته: «و المشارکة به» یعنی نفس مغایر امری است که مشارکت به آن و تبدّل در آن واقع می‌شود، امّا در نفس این مشارکت و

---

١. م: ـ متن قبل که

٢. *کشف المراد* / ١٨٤

٣. *کشف المراد* / ١٨٤

تبدّل نمی‌شود.

مسألهٔ خامسه

در تجرّد نفس است

قال: و هی جوهر مجرّد لتجرّد عارضها.[١]

اختلاف نموده‌اند ناس در ماهیّت نفس، و این‌که آن آیا جوهر است یا نه؟ و اگر جوهر است آیا مجرّد است یا مادّی است؟ و مشهور نزد اوایل و جماعتی از متکلّمین مثل بنی‌نوبخت از امامیّه و مذهب شیخ مفید از ایشان و غزالی از اشاعره [الف ـ ١٢٣] آن است که نفس جوهر مجرّد است و نیست جسم، و نیست جسمانی و این است اختیار مصنّف، رحمه اللّه.

و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه[٢] ـ به تجرّد نفس به چندین وجه:

اوّل: آن که عارض نفس مثل علم مجرّد است. و تقریر این وجه این است که از برای ما معلومات چند هست مجرّده از مواد، و معلوم است که متعلّق به آن مجرّد و مطابق آن خواهد بود. پس محلّ آن که نفس است واجب است که مجرّد باشد از جهت استحاله حلول مجرّد در مادی.

و در *شرح حاج محمود* ـ رحمه اللّه تعالی ـ در این متن واقع است به این عبارت: «إذ لنا أن نتصوّر المعقولات و هو انّما تکون بحصول

---

١. *کشف المراد* / ١٨٤ ٢. الف : ـ رحمه اللّه

صورها فیها لما مرّ فی المقدمة الأُولی، فیکون العلم بها عارضاً لها ـ ای للنّفس ـ و هو مجرد لما مرّ من أنّ العلم بالمجرّد مجرّد».

و جدّ امجد داعی، ثالث المعلمین ـ قدّس سرّه ـ در این دعای *صحیفهٔ کامله* که: «فی الصّلوة علی اتباع الرسّل و مصدّقیهم» است در باب این فقره: «و تحبّب الیهم العمل للأجل و الاستعداد لما بعد الموت، و تهوّن علیهم کلّ کرب یحلّ بهم یوم خروج الأنفس من أبدانها» حاشیه قلمی نموده‌اند به این عبارت: «کما قال امیرالمؤمنین ـ علیه السّلام ـ و لیکن همّک فیما بعد الموت. و نظایر ذلک عنهم ـ علیهم السّلام ـ نصوص فی تجرّد النّفس الانسانیّة الباقیة الحیّة بعد الموت البدنی، فانّ المستعدّ یجب أن یبقی مع المستعدّ له لامحالة».[1]

و ایضاً در بعضی امالی به خطّ خود نموده‌اند که: «قال بعض الدهری لمولانا الصّادق ابی عبداللّه جعفر بن محمّد الباقر ـ علیهما السّلام ـ ألک صانع؟ فقال: بلی. فقال الدّهری: فکیف تثبت اشیاء[2] لایمکن ادراکه بالحواس الخمس الّتی تدرک بها الأشیاء؟ فقال ـ علیه‌السّلام ـ یا سائل! ألک عقل أم لا؟ فان قلتَ: لیس لی عقل، فلا تحسن مکالمتک، و ان کان لک عقل فبأیّ حاسّة تدرکه من الحواس الخمس و هو موجود فیک، فبهت الدّهری، و سکت. قلت: قوله ـ علیه‌السّلام ـ هذا أحد البراهین المتعاطاة فی العلوم الحکمیّة علی اثبات القوّة العاقلة المدرکة ذاتها، و هی النفس الناطقة المجرّدة الّتی سنخ جوهرها [ب ـ ۱۲۳] من عالم الملکوت و صقع القدس. و ذلک

---

۱. شرح *الصحیفة السجادیة* / ۱۲۵

۲. م : شیاء

بعینه بعض وجوه «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[۱].

و در غرر و درر در آخر صاد معجمه واقع است: «و سئل علیه‌السّلام عن العالم العلوی، فقال: صور عاریة عن المواد، خالیة[۲] عن القوّة و الاستعداد، تجلّی لها فاشرقت، و طالعها فتلألأت، و ألقی فی هویّتها مثاله، فاظهر عنها أفعاله، و خلق الانسان ذا نفس ناطقة[۳]، ان زکّاها بالعلم و العمل فقد تشابهت جواهر أوایل عللها، و اذا اعتدل مزاجها و فارقت الأضداد فقد شارکت بها السّبع الشّداد»[۴].

و از این عبارات تجرّد نفس مستفاد می‌شود. و ان شاءاللّه تعالی من بعد توفیق ذکر مؤیّدات و تحقیق تجرّد آن زیاده /*ب/۹۴/ خواهد شد.

قال: و عدم انقسامه.[۵]

این وجه ثانیست در باب تجرّد نفس. و آن این است که علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که: عارض نفس ـ یعنی علم که عارض نفس است ـ منقسم نیست، پس معروض آن[۶] که نفس است چنین خواهد بود.

و ضمیر «انقسامه» متن راجع به لفظ «عارضها» متن سابق است. و در بعضی نسخه‌ها[۷] «و عدم انقسامها» است که راجع به صفت و هیئت

---

۱. المناقب خوارزمی /
۲. ن، م، الف: عالیه
۳. م: + و
۴. غرر الحکم و درر الکلم، ج ۲ و المناقب ابن شهر آشوب، ج ۴۹/۲
۵. کشف المراد / ۱۸۵
۶. م: ـ آن
۷. م: نسخه

عارضهٔ نفس باشد.

و تقریر این دلیل موقوف است بر چندین مقدّمه:

اوّل: آن که معلومات غیر منقسمه از برای نفس هست، و این ظاهر است. از جهت آن که واجب الوجود غیر منقسم است و همچنین حقایق بسیطه.

دویم: آن که علم نفس به این امور غیر منقسمه غیز منقسم است، از جهت آن که اگر منقسم شود به این امور، پس هر واحد از جزئین آن [۱]: یا علم است، [۲]: یا غیر علم است.

ثانی باطل است، از جهت آن که وقت اجتماع یا آن است که حاصل می‌شود امر زاید از دو جزء غیر علم یا حاصل نمی‌شود؛ و ثانی باطل است. و الاّ آنچه ما علم فرض نمودیم علم نخواهد بود؛ از جهت آن که جزئَین غیر علمند و امر زایدی دیگر هم نیست؛ پس علم متحقق نشد و این خلاف فرض است.

و اگر اوّل باشد که امر زایدی باشد، پس این زاید یا آن است که منقسم است یا نه؛ پس عود کلام سابق می‌شود تا آن که وقت اجتماع هر دو [الف ـ ۱۲۴] یا امر زایدی معلوم می‌شود یا نه؟ و اگر امر زاید منقسم نیست، پس علم غیر منقسم است. و این عین مطلب ما و خلاف فرض شما است.

و اگر هر جزء علم است پس یا آن است که علم است هر جزء به کلّ آن معلوم ـ پس جزء و کلّ مساوی خواهند بود، و نیز خلاف فرض است ـ یا آن که هر جزء علم است به بعضی از آن معلوم. پس آنچه ما غیر منقسم فرض نموده بودیم منقسم شد، و این هم خلاف

فرض است. پس رسید که علم به امور بسیطه غیر منقسم است، پس نفس مجرّد است و الاّ بایست منقسم شود، چون هر مـادی مـنقسم می‌شوند[1] و عارض آن که علم است بایست نیز منقسم شود.

و ظاهر آن است که سابق که گفت علاّمه ـ رحمه اللّه ـ که: «وقت اجتماع یا آن است که حاصل است امر زاید» الی آخره. درکار نبود از جهت خلاف فرض بودن، بلکه به همین‌که آن دو جزء غیر علم باشند خلاف فرض ثابت می‌شود.

بیان حاصل کلام متن جهت تکرار مدّعا این‌است که: علم به امور بسیطه باید بلاجزء باشد، که اگر جزء داشته باشد و منقسم شود هر واحد از این‌دو جزء منقسم [١]: آیا علم است، [٢]: یا غیرعلم است؟

غیرعلم بودن باطل است، از جهت آن‌که وقت اجتماع این هر دو جزء یا امر زاید غیر علم حاصل است یا نه، اگر حاصل نیست پس این هر دو با هم غیر علم بوده‌اند، پس آنچه مـا آن را عـلم مـی‌دانسـتیم /*الف/٩٥/ علم نبوده، و این خلاف فرض است.

و اگر شق اوّل است که امر زاید از غیر علم موجود است، پس آن زاید آیا منقسم است و هر واحد علم به تنهایی، یا غیر علم است؟ پس همچنین عود می‌کند کلام سابق. و اگر این امر زاید منقسم نمی‌شود، پس علم منقسم نمی‌شود، و علم غیر منقسم شدن عین این مطلوب است. و اگر کلّ جزء علم است آیا علم است به این معلوم؟ پس جزء مساوی کلّ است، و این خلاف فرض است. و اگر علم به بـعض آن

---

١. کذا در نسخه‌ها

معلوم باشد، پس آنچه فرض شده بود غیرمنقسم، منقسم شد، و این نیز خلاف فرض است.

سیم: آن که محلّ علم غیرمنقسم است که اگر منقسم باشد علم نیز منقسم می‌شود، از [ب ـ ۱۲۴] جهت آن که اگر علم حلول نکرده در چیزی از اجزاء نفس، پس حلول در محلّ ننموده، و اگر حلول کرده یا آن است که در جزء غیرمنقسم حلول کرده. این مطلوب است؛ یا در اکثر یک جزء، پس حال در احد جزئَین اگر عین حال در دیگری است این محال است؛ از جهت آن که یک چیز در دو محل نمی‌باشد بالضّروره، یا غیر این است ـ یعنی حال در احدهما عین حال دیگری نیست ـ پس لازم می‌آید انقسام.

چهارم: این است که هر جسم و هر جسمانی منقسم است از جهت آن که ما بیان کردیم این را که وجود نیست از برای قابل اشاره به حسّ که غیرمنقسم باشد.

و هرگاه ثابت شد این مقدّمات ثابت شد تجرّد نفس که اگر مجرّد نبود البتّه منقسم بود.

و در این جا نظر است، از جهت منع مساوی بودن هر جسم و جسمانی با هم در حین مساوات در تعلّق الی آخره[1]؛ یا آن که منع مساوات بین الجزئین شود، از جهت آن که منع مساوات مطلقاً می‌توان نمود در حین مساوات در تعلّق جزء نفس به کلّ معلوم، مثل کلّ نفس، یعنی اگر تواند متعلّق شد جزء نفس به کلّ معلوم، مثل کلّ نفس مسلّم

---

۱. کذا

نداریم که کلّ جزء در همه جزء مطلقاً مساوی باشند. و عبارت علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در این منع این نحو است: «و اذا ثبت هذه المقدّمات ثبت تجرّد النّفس. و فیه نظر للمنع من المساوات مطلقاً عند المساوات فی تعلّق الجزء بکلّ المعلوم کالکلّ».

قال : و قوّتها علی ما تعجز المقارنات عنه.[۱]

این وجه ثالث است از جهت تجرّد نفس. و تقریر آن این است که نفس بشری اگر مادی می‌بود این قوّت مجرّدات که مقارنات مادّه نمی‌دارند نمی‌داشت، و چون نفس انسانی قدرت زیاده دارد چنانچه تعقّلات غیرمتناهیه به حسب عدد از او متمشّی می‌شود، یعنی به حالی منتهی نمی‌شود، نه آن که غیر متناهی بفعل می‌آید[۲] و از مادیّات امر غیرمتناهی به فعل نمی‌آید به نحوی که مذکور شده در این فنّ، معلوم می‌شود که نفس مجرّد است.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که در این نظر است، به جهت آن که تعقّل قبول است نه فعل و قبول لایتناهی از برای جسمانیّات ممکن است.

قال: و لحصول عارضها بالنّسبة [الف ـ ۱۲۵] الی ما یعقل محلا منقطعاً.[۳]

این وجه رابع است در تجرّد نفس. و تقریرش این است که: نفس اگر حلول می‌نمود در جسمی ـ مثل قلب یا دماغ ـ /*ب/۹۵/ بایست

۱.کشف المراد / ۱۸۵

۲. م ، الف : ـ یعنی به حالی ... می‌آید

۳.کشف المراد / ۱۸٦

دایم تعقّل آن بکند یا اصلاً تعقّل آن نکند البتّه؛ و تالی باطل است هر دو قسمش، پس همچنین است مقدّم.

بیانش این است که: قوّت عاقله را در تعقّل صورت محلّ کافیست حضور آن محل یا نه؟ اگر کافیست بایست همیشه تعقّل آن بکند از جهت آن که صورت محلّ نزد او همیشه حاضر است، و اگر کافی نیست حضور صورت محلّ بایست هرگز تعقّل نکند؛ از جهت آن که محال است که تعقّل محلّ موقوف بر حصول صورت دیگر باشد از محلّ در نفس، چون موجب اجتماع مثلین است، و اجتماع مثلین محال است. و در اصل تعقّل نکردن و همیشه تعقّل کردن باطل است از جهت آن که نفس گاهی تعقّل قلب و دماغ می‌کند نه همیشه.

و در شرح خود[1] اصفهانی نیز اجتماع مثلین‌را در صورت توقّف بر حصول صورت دیگر مفسده گرفته، و گفته مقارنت صورت محلّ در نفس مقارنت در محلّ نفس است، و این ممتنع است. لیکن در این نظر است، از جهت آن که صورت، صورتِ صورت دیگر است، و غیر اصل صورت است خصوصاً هرگاه در حال باشد که نفس است نه در محلّ.

و الفاظ متن حلّش این است: «لحصول عارضها» یعنی تعقّل نمودن نفس. قوله: «بالنّسبة الی ما یعقل محلاً منقطعاً»، یعنی امری را که تعقّل می‌شود که محلّ آن است از قلب و دماغ حصول این معنی حصول منقطعیست نه دایماً.

حاصل آن که جهت نفس امری را که تصوّر می‌شود که محلّ آن

---

۱. کذا

باشد گاهی تعقّل می‌کند و گاهی تعقّل نمی‌کند آن را نفس.

قال: و لاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض.[1]

این وجه پنجم است که دلالت به تجرّد نفس عاقله می‌کند. تقریرش این است که نفس مستغنیست در تعقّل امور که عارض آن است و استغنای عارض دلیل است بر استغنای معروض[2] از محلّ، پس بالذّات نفس مستغنی از محلّ خواهد بود، از جهت آن که استغنای عارض مستلزم استغنای معروض است؛ زیرا که عارض [ب ـ ١٢٥] محتاج است به معروض، اگر معروض محتاج می‌بود به محلّ البتّه عارض نیز محتاج می‌بود به محل به طریق اولی.

و بیان استغنای نفس در تعقّل از محلّ آن است که نفس ادراک می‌کند ذاتش را بذاتها بدون احتیاج به آلتی و همچنین ادراک می‌کند آلتش را، و همچنین ادراک می‌کند ادراکش راکه نسبت به ذاتش باشد، وادراکی که نسبت به آلتش باشد؛ یعنی ادراک آلتش را، و کلّ اینها بدون آلت متوسّطه است میان نفس و این مدرکات. پس در این صورت مستغنیست در ادراکش نسبت به ذاتش و نسبت به آلتش /*الف/٩٦/ و نسبت به ادراک آلتش، پس می‌باشد بالذّات مستغنی از آلت نیز.

پس قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و لاستلزامه استغناء العارض» خواسته است از عارض در این جا تعقّل را، و قول او که گفته: «استغناء المعروض» خواسته است[3] نفسی را که عارض او

---

١. *کشف المراد* / ١٨٦
٢. م ، الف : ـ و استغنای ... معروض
٣. م ، الف : ـ از عارض در این جا ... خواسته است

می‌شود تعقّل. ملاّعلی در شرح[1] خود گفته که این وجه اوّل است بعینه.

و در شرح **حاج محمود** واقع است که: «النّفس النّاطقة ان کانت مادیة لم تستغن عوارضها عن المادة، و عوارضها کالوضع و المقدار؛ لکن التالی[2] باطل، فکذا مقدّمه. امّا الملازمة: فلأنّ احتیاج العارض الی معروضه من حیث هو معروض له یوجب اقترانه به و بعوارضه، و هو منافٍ لاستغنائه عنه. و امّا بطلان التالی: فلانّ للنّفس عوارض مستغنیة عن المقدار و الوضع، کتعقّل البسائط و تعقّل ما امتنع أن یکون له جزء مقداری کالواجب لذاته، و الوحدة و الموجود و المعقول و المعانی الکلّیّة، و الیه یشیر[3] قوله: و لاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض. و قد[4] ادّعی بعض من الشراح أنّ قوله هذا عین ما ذکره أوّلاً بقوله: و لتجرّد عارضها. و لو کان الأمر کما ذکره لما کان الاوّل أعمّ من ذلک، و لیس کذلک و لو سلّم فالاستدلال[5] باحد المتساویین لیس هو عین الاستدلال بالآخر، هو ظاهر».

و استدلال به متساویین به این نحو است که معروض مساوی عارض است در تجرّد که مغایر دلیل استلزام در تجرّد باشد. و احتمال دارد که مراد از دلیل اوّل که «لتجرّد عارضها» گفته این باشد که عارض که فرع است هرگاه مجرّد باشد معروض که اصل است و موجب تحصیل آن است به طریق اولی مجرّد خواهد بود، و الاّ ترتّب

---

۱. شرح التجرید / ۲۰۰
۲. م : الثانی
۳. م : یسر
۴. م : ـ قد
۵. م : فالاستدلالاً

فرع بر اصل می‌شود. در کلام حاج محمود«لم تستغن» جزای«ان کانت» است.[۱]

قال: و لانتفاء التّبعيّة.[۲]

علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ گفته در شرح خود که آنچه ما فهمیده‌ایم از این کلام این است که این وجه دیگر است که دالّ است بر تجرّد نفس. و تقریرش این است که قوّت منطبعه در جسم ضعیف [الف ـ ١٢٦] می‌شود به ضعیف شدن آن جسم که شرط است در نفس، و نفس ضدّ این معنی است، از جهت آن که در سنّ شیخوخت و آن را سن کهولت که از چهل تا شصت است نقل نموده‌اند نفس قوی می‌شود، و تعقّلش زیاد می‌گردد؛ پس اگر جسمانی می‌بود بایست ضعیف شود به ضعف محلّش، پس معلوم می‌شود که جسمانی نیست.

قال: و لحصول الضّدّ.[۳]

این وجه هفتم است که دلالت به تجرّد نفس می‌کند. تقریرش این است که قوّت جسمانیّه با توارد افعال بر آن و کثرت افعال ضعیف و مانده می‌شود، از جهت آن که منفعل می‌شود از اینها، و از این جهت است که اگر کسی بسیار نظر نماید به قرص شمس در آن حال ادراک چیزی دیگر نمی‌تواند به چشم خوب نمود، و قوّت نفسانیّه ضدّ این

---

۱. م ، الف : ـ و استدلال به متساویین ... است

۲. *کشف المراد* / ۱۸۷

۳. *کشف المراد* / ۱۸۷

است که در حین کثرت تعقّلات قوی می‌شود فکرش، و زیاده می‌گردد. پس مستفاد می‌شود که نفس انسانی منطبع در بدن نیست، و الاّ بایست در ضعف و قوّت تابع بدن باشد. این است آنچه علاّمه را به خاطر رسیده در معنی قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و لحصول الضّدّ».

و بعضی که نفس را مادّی می‌دانند جمعی از ایشان گفته‌اند ناری است مساوی هیکل انسانی. و بعضی گفته‌اند آب است، و بعضی گفته‌اند بخار است، و بعضی گفته‌اند دم است، و بعضی به امور دیگر از مادّیات توهّم نموده‌اند. /*ب/٩٦/

مسألۀ سادسه

در این است که نفس بشریّه متّحدند در نوع یا نه

قال: و دخولها تحت حدّ واحد يقتضي وحدتها.[١]

اختلاف نموده‌اند مردم در این‌جا، اکثر رفته[٢] به این که نفوس بشریّه متّحدند در نوع و متکثّرند به حسب شخص، و این مذهب ارسطاطالیس است. و رفته‌اند جماعتی از قدما که مختلف بالنّوع‌اند، و حجّت گفته مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر این که متحّد بالنّوع‌اند به این نحو که امور مختلفه در نوع محال است اجتماعشان در تحت حدّ واحد، و نفوس همه در تحت حدّ واحدند.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که نزد من در این نظر است [ب ـ ١٢٦] از

١. *کشف المراد* / ١٨٧

٢. م: رفته

جهت آن که این تحدید از برای جزئیّات نفس نیست تا واحد بالنّوع باشند، و آنچه گفته حدّ واحد این است که گفته شد: «کمال اوّل لجسم[1] طبیعی آلی ذی حیوة بالقوّة». و گفته علاّمه ـ رحمه اللّه ـ بلکه از برای مفهوم نفس است نه از جهت جزئیّات نفس، و[2] این تحدید[3] معنی کلّی است. و همچنین که این مفهوم احتمال نوع دارد، احتمال جنس نیز دارد.

و اگر گویند که: این حد کلّی حدّ برای کلّ نفس نفس است، از جهت آن که تعقّل نمی‌شود از کلّ نفس غیر آنچه ما گفتیم در تحدید.

منع این می‌کنیم، و الزام می‌کنیم به او دور را؛ از جهت آن که می‌گوئیم: اشیای متکثره صحیح است جمعشان در حدّ واحد اگر متّحد در ماهیّت نوعی باشند حقیقتاً، و این ظاهر به نحوی شده باشد. پس اگر بیابیم و استفاده کنیم وحدت ماهیّت را به سبب این‌که مجملاً داخلند در حدّ واحد لازم می‌آید دور از جهت آن که داخل بودن انسان را در حدّ واحد[4] از داخل بودن انسان در حَدّ واحد استفاده نموده‌ایم، یعنی تحدید مشخّص موقوف بر همین تحدید است که در نوع است پس شیء موقوف بر نفس است[5] و تحدید از جهت مفهوم لفظ نفس نیست، بلکه راجع به حقیقت نفس است در نفس الامر و الاّ تعریف، تعریف اسمی خواهد بود نه حقیقی؛ پس حدّ مذکور راجع است به حقیقت نفس انسان که ماهیّت نفس اوست نه مفهوم لفظ انسان

---

۱. م: لجسم
۲. م، الف: ـ نه از جهت جزئیات نفس و
۳. م: + و
٤. الف: ـ لازم می‌آید دور ... واحد
۵. م، الف: ـ یعنی تحدید ... است

که تعریف به حسب اسم باشد غیر حدّ به حسب حقیقت، و منظور تعریف حقیقیست که تحت نوع واحد داخل باشند.

و بعضی گفته‌اند که بدیهیست این تعریف در هر فرد پس در تحت نوع واحدند چون جمعی که گفته‌اند که افراد در تحت یک نوع نیستند، از جهت /*الف/۹۷/ آن که دیده‌اند اختلاف نفوس را در ذُکا و بلادت و بخل و سخاوت، پس حکم بر اختلاف نوعی اینها نموده‌اند، و هرگاه مختلف بالنّوع باشند هر فرد نوعی خواهد بود منحصر به فرد. مصنّف متوجّه دفع آن شده و گفته است:

قال: و اختلاف العوارض لایقتضی اختلافها.[1]

یعنی اختلاف عوارض در ذکا و بلادت و غیرهما مقتضی اختلاف معروض که نفس است نیست. این جواب [الف ـ ۱۲۷] از شبهه کسیست که استدلال نموده است بر اختلاف نفوس به حسب نوع.

و تقریر دلیل ایشان این است که گفته‌اند: یافته‌ایم نفوس بشریّه را که مختلفند در عفّت و فجور و ذکا و بلادت، و نیست این اختلاف از توابع مزاج؛ از جهت آن که مزاج گاه هست که واحد است و عوارض مختلفه دارد، و خلاف آنچه باید رو می‌دهد، به سبب آن که بارد المزاج گاه هست که در غایت ذکا است، و حارّ المزاج در غایت بلادت است و برعکس.

و گاه هست که متبدّل می‌شود این مزاج و صفت نفسانیه باقی

۱. *کشف المراد* / ۱۸۸

است، و از اسباب خارجه هم باعث نیست از جهت آن که گاه هست که اسباب خارجه مقتضی خلق خاصّیست و ضدّش حاصل می‌شود. پس معلوم می‌شود که این امور از لوازم ماهیّت است که دلیل اختلاف نفوس است به حسب نوع، و هرگاه لازم مختلف شود ملزوم نیز چنین خواهد بود.

و جواب به این نحو است که ملزومات این امور نفس تنها نیستند، بلکه نفس با عوارض مختلفه ملزوماتند، و هرگاه نفس و عوارض ملزومات باشند لازم نیست که هرجزء یعنی هم نفس و هم آن ملزومات دیگر که جزء دیگر بودند مختلف باشند، پس ممکن است که نفس نوع واحد باشد، و اختلاف به سبب آن ملزومات باشد. پس این حجّت خصم حجّت مغالطه است. این است صورت آنچه مصنّف ـ رحمه اللّه ـ جواب ایشان داده در بعض کتب خود.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح گفته که در این نظر است و اقرب در جواب آن است که مصنّف گفته این جا که اینها عوارض مفارقه غیرلازمه‌اند و اختلاف عارض مقتضی اختلاف معروض نیست.

مسألهٔ سابعه

در این است که نفوس بشریّه حادثند

قال: و هی حادثة و هو ظاهر علی قولنا و علی قول الخصم، و لو کانت أزلیّة لزم اجتماع الضّدّین، أو بطلان ما ثبت، أو ثبوت ما یمتنع.[1]

---

١. *کشف المراد* / ١٨٨

علاّمه ـ رحمه اللّه ـ /*ب/٩٧/ گفته در شرح خود که اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، ملیون رفته‌اند [ب ـ ١٢٧] بر این که نفوس از امور حادثه‌اند، و این ظاهر است از قول و قواعد ایشان که عالم را حادث می‌دانند؛ و از این جهت مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته: «و هو ظاهر علی قولنا».

و امّا حکما پس اختلاف نموده‌اند نیز، پس گفته است ارسطو که نفوس حادثند، و گفته است افلاطون که قدیمند، و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در این جا ذکر نموده مذهب خود و حجّت ارسطو را نیز که بر حدوث رفته است.

و تقریر این حجّت این است که نفوس بشریّه اگر قدیم و ازلی باشند خواهند بود یا واحد یا کثیر، یعنی یا متحّدند یا متکثّر. و هر دو قسم باطل است، پس قول به قدم نیز باطل خواهد بود.

امّا بطلان وحدت نفوس از جهت آن که اگر ازلی قدیم یک نفس واحد می‌بود از جهت همهٔ ناس و وحدت ازلی داشت، [اول]: یا آن است که بعد از آن کثیر شده آن واحد در لا یزال، یعنی آخر حادث شد کثرت در آن واحد بعد از قدم وحدت که با آن بود، [دوم]: یا آن که اصلاً متکثّر نشده آن، و واحد همیشه واحد است، پس[1] عدم تکثّر آن باطل است. و الاّ لازم بود که آنچه داند زید بداند آن را هر واحدی، و همچنین واحد باشند در سایر صفات نفسانیه؛ از جهت آن که همهٔ نفس واحدند، و لیکن حقّ خلاف این است از جهت آن که گاهی زید

---

١. م، الف: ـ پس

می داند چیزی را که عمرو نمی داند.

و ایضاً اگر این نحو بود که نفس متحد بود لازم بود اتّصاف هر واحد به ضدّین نیز، و این هم باطل است، پس وحدت نفس باطل شد، یعنی این قسم که همیشه باقی باشد نفس در وحدت خود باطل است.

و ایضاً قسم اوّل که کثیر شدن این واحد باشد در لا یزال، و حدوث کثرت جهت این واحد باشد بعینه، یعنی این واحد کثیر شود بعد از وحدت باطل است؛ به سبب آن که اگر چنین باشد پس دو نفسی که الحال موجودند آیا پیش از این انقسام واحد[1] هر دو حاصل بودند؟ پس کثرت نفس پیش از فرض حصول آن انقسام واحد[2] حاصل شده خواهد بود، و این خلاف فرض است.

و اگر گفته شود که این دو نفس [الف ـ ۱۲۸] حادث شده‌اند بعد از انقسام این محال است نیز، و الاّ لازم می آید حدوث در نفس، و بطلان نفس اولی که واحد[3] بود.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که گمان دارم قول ـ مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و الاّ لزم اجتماع الضدّين» اشاره به این لزوم است که ناشی شده از این قسم از منفصله که در ازل واحد بودند، از جهت آن که قول به وحدت در مالا یزال /*الف/۹۸/ مستلزم اتّصاف نفوس به ضدّین است، و قول با تجدّد کثرت مستلزم بطلان نفس واحد است، و خواهد بود در این صورت حدوث این دو نفس با فرض قدم این هر دو، و این هم جمع بین الضدّین است.

---

۱. م ، الف : ـ واحد

۲. م ، الف : ـ واحد

۳. م ، الف : ـ واحد

و امّا بطلان قسم اوّل از تردید اوّل که آن این بود که نفوس انسانی در ازل کثیر باشند از این جهت باطل است که کثرت [۱]: یا بـالذّات است، [۲]: یا به لوازم است، [۳]: یا به عوارض است. و کلّ باطل است.

امّا اوّل ـ که کثرت ذاتی باشد ـ از جهت آن که ثابت شد وحدت نوعی نفوس، پس اختلاف ذاتی باطل است.

و همچنین دویم که کثرت به لوازم است ـ نیز باطل است، از جهت آن که کثرت لوازم مستلزم کثرت ملزومات است بالذّات. و عـلاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که گمان دارم که قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته او «بطلان ما ثبت» اشاره به این است از جهت آن که قول به کثرت ذاتیه مستلزم بطلان وحدت نوعی نفس است، و بـتحقیق کـه مـا وحـدت نوعی آن را ثابت نمودیم.

و امّا بطلان ثالث ـ که کثرت نفوس به سبب عـوارض بـاشد ـ از جهت آن که اختلاف عوارض از برای ذوات مساویه بالنّوع بتحقیق که می‌باشد در وقت تغایر مواد از جهت آن که نسبت عارض به مثلین واحد است، و مادّۀ نفس اصل بدن است، و در ازل بـدن نـبوده و از حوادث است، و بعد از آن که در رحم کامل شد بدن نفسی به او فایض می‌شود، و نحوی تعلّق[1] به آن بدن می‌گیرد، و باعث تشخّص نـفس می‌شود، مثل هیولی نسبت به صورت که باعث تشخّص آن می‌شود، پس عوارض مفارقه پیش از بدن که مادّۀ نفس [ب ـ ۱۲۸] باشد نیست، و به غیر این نحو مصوّر نیست، از جهت آن که محال است که مثل انطباع

۱. م : تعلقی

و نقش در مادّه باشد.

و بعضی گفته‌اند که بدن مادّه ندارد، یعنی بودن امتیاز جهت نفس به عوارض مختلفه که باعث این عوارض مختلفه مواد چندی باشند که قبل از تعلّق نفس به این بدن تعلّقش با آنها باشد باطل است، و الاّ لازم می آید تناسخ که قبل از این ابدان، ابدان دیگر باشد که ماده نفس قبل از این[1] ابدان آنها باشند، و این محال است. و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که گمان دارم که«ثبوت ما یمتنع» اشاره به این باشد.

و ملاّعلی در شرح این متن گفته که: «التکثر اما[2] بالانقسام و التجزّی أو بزوال الواحد و حصول الکثیر؛ و الاوّل لایکون الاّ بالمادة و بذلک اثبتوا الهیولی علی ما سبق، و مادّة النّفس هی البدن و لابدن فی الازل؛ لأنّ المرکّبات العنصریّة حادثة وفاقاً. و لو سلّم فالکلام فی النّفوس المتعلّقة بالأبدان [الحادثة الهالکة و تمایزها فی الازل بالابدان] لایتصوّر الاّ بالانتقال عنها الی هذه الابدان، و هو تناسخ و سنبیّن بطلانه».[3]

مسألۀ ثامنه

در این است که از برای هر نفسی بدن واحدی هست، و از برای هر بدنی نفس واحدی هست

قال: و هی مع البدن علی التّساوی.[4]

این حکم ضروری است یا قریب به ضروری است، از جهت آن

---

١. م : ـ این
٢. م : + اما
٣. *شرح التجرید* / ٢٠٢
٤. *کشف المراد* / ١٩٠

که هر انسانی به ذات خود ذات واحد است، پس اگر بوده باشد از برای بدنی دو نفس /*ب/۹۸/ پس دو ذات خواهد بود آن ذات واحده، و این محال است تعلّق نفوس کثیره به بدن واحد، و همچنین بر عکس. پس بدرستی اگر تعلّق بگیرد نفس واحد به دو بدن لازم می‌آید که بوده باشد معلوم احدهما معلوم دیگری و بالعکس، و همچنین باقی صفات نفسانیه در هر دو باید باشد، و این باطل است بالضّروره.

و در شرح حاج محمود واقع است: «انّ هذه الدّلایل لو ثبت لدلّت علی انّها لاینتقل الی بدن آخر انسانی، و هو لایوجب ابطال مطلق النّاسخ، لجواز أن ینتقل الی بدن حیوان آخر علی ما جوّزه بعض التناسخیة [الف ـ ۱۲۹] و سمّاه مسخاً، او ینتقل الی جسم نباتیة علی ما یراه بعض آخر منهم و سمّاه فسخاً، أو ینتقل الی جسم جمادی علی ما جوّزه بعض آخر منهم و سمّاه رسخاً، او ینتقل[1] الی جرم سماوی علی ماذهب الیه بعض أعاظم الفلاسفة».

مسألهٔ نهم

در این است که نفس فانی نمی‌شود به فنای بدن

قال: و لاتفنی لفنائه.[2]

اختلاف نموده‌اند مردم در این مقدّمه. پس قائلون از متأخّرین که تجویز اعاده معدوم کرده‌اند تجویز نموده‌اند[3] فنای نفس را بافنای بدن، و مانعون منع نموده‌اند این را. امّا سابقین أیضاً در این اختلاف

۱. م : + أو ینتقل

۲. *کشف المراد* / ۱۹۰

۳. م : ـ تجویز نموده‌اند

نموده‌اند، و مشهور آن است که نفس فانی به فنای بدن نمی‌شود، و قرب و درجات را که مقرّر است ادراک می‌کند لمترجمه:

کی از فنای تن ز تو کس دور می‌شود
شمع از گداختن همه تن نور مـی‌شود

و جزم است موافق احادیث که باید کسی به رحمت و تفضّل الهی برسد، پس فانی شدن صورت ندارد.

و امّا اصحاب ما استدلال نموده‌اند بر امتناع فنای نفس به این‌که اعاده واجب است بر خدای ـ تعالی ـ چنانچه من بعد در مبحث اعادهٔ معدوم خواهد آمد. و اگر معدوم شود نفس ممتنع است اعادهٔ آن از جهت امتناع اعادهٔ معدوم، پس واجب است که فانی نشود نفس.

و امّا سابقین پس استدلال نموده‌اند به نفی فنای نفس به این‌که اگر معدوم شود نفس امکان عدمش که معنی وجودی است مـحتاج بـه محلّی خواهد بود غیر نفس، از جهت آن که واجب است کـه جـمع شود قابل با مقبول، یعنی قابل عدم با عدم، و ممکن نیست وجود نفس که محلّ امکان عدم خود شود و محلّ این امکان عدم مـی‌خواهـد، چون جمع نمی‌شود نفس[1] با عدمش؛ پس این محل امکان کـه غـیر نفس است مادّه خواهد بود، و نفس که حال است در آن صورت پس مرکّب از هیولی و صورت خواهد بود، پس نفس مادّی خواهد بود، و این خلاف فرض است با وجود آن که این ماده نیز محالست عدمش از جهت استحاله تسلسل، به سبب آن که امکـان عـدم آن نـیز مـحلّی

---

۱. م ، الف : ـ که محل ... نفس

می خواهد، و همچنین الی غیر النّهایه. لیکن هرگاه قابل نفس باشد، و مقبول عدم آن آنچه مذکور شده در باب مادّه صورت ندارد.

و در بعضی شروح واقع است که امکان عدم [ب ـ ١٢٩] امر مجرّد به مادی قائم بودن به تباین بینهما جایز نیست.

و این حجّت ضعیف است از جهت آن که مبنیست بر ثبوتی بودن امکان، و محتاج بودن امکان به محلّ وجودی، و این ممنوع است از جهت آن که امکان در قوّه عدم و فساد است، و این معنی عدمی است.

و بعضی گفته‌اند جواب این را که این امکان یا امکان استعدادی است، و این محلّ موجودی می خواهد /*الف/٩٩/ نه امکان ذاتی که امر عدمی است.

و اگر تسلیم کنیم وجودی بودن این را منتقض می‌شود به جواهر بسیطه، از جهت آن که خواهند بود ممکن، و معنی امکان قبول عدم است، پس مادی خواهند بود. یا عدم امر دیگر جهت محل عدم نفس آن جوهر.

و اگر این را ـ نیز تسلیم کنیم یعنی ـ ترکّب این نحو[1] عدم نقض[2] را ـ چه می‌شود که نفوس مرکّب باشند از دو جوهر مجرّد، یکی جاری مجرای مادّه باشد و دیگری جاری مجرای صورت؟ و بقای جوهر مادّی کافی نیست در بقای جوهر دیگر که نفس است، پس معدوم می‌شود نفس، چون جوهر دیگر را دخلی نیست در بقای نفس، پس به دو مجرّد که یکی به جای مادّه باشد باید قائل شد. لیکن به خاطر

---

١. ن : ـ ترکب این نحو ٢. م ، الف : ـ عدم نقض

می‌رسد که هر یک از این دو هر امکان عدم دارند که محلّی آن می‌خواهد و تسلسل می‌شود.[1] و کلام سابقین که نفی فنای نفس می‌نمودند پس تمام به این نحو نمی‌شود.

بعد از این گفته می‌شود که منتقض می‌شود این مقدّمه به امکان حدوث حوادث، از جهت آن که گاه متحقّق می‌شود در این جا امکان بدون مادّهٔ قابله، پس همچنین است امکان فساد نفس[2].

مسألهٔ عاشره

در ابطال تناسخ است

قال: و لاتصیر مبدأ صورةٍ لآخر و الاّ بطل ما أصّلناه من التعادل.[3]

اختلاف نموده‌اند مردم در این‌جا، پس رفته‌اند جماعتی از عقلا به جواز تناسخ در نفوس، به این نحو که منتقل می‌شود نفسی که بود مبدأ صورت زید مثلا به بدن عمرو، و می‌گردد مبدأ صورت از برای او، و می‌باشد میان هر دو علاقه به نحوی که بوده است میان بدن اوّل و این نفس.

و رفته‌اند اکثر عقلا به بطلان این مذهب. و دلیل بر بطلان آن این است که ما بیان کردیم این را که نفوس حادثند و علّت در حدوث نفوس قدیم است، پس ناچار است از حدوث استعدادی جهت وقت [الف ـ ۱۳۰]حدوث نفس تا آن‌که تخصّص و تعیّن به هم رساند آن وقت به ایجاد نفس در آن وقت، و استعداد به اعتبار قابل است که بدن باشد.

---

۱. م، الف: ـ پس به دو مجرّد ... می‌شود.

۲. م، الف: ـ نفس

۳. کشف المراد / ۱۹۱

پس هرگاه حادث شود و تمام شود آن قابل خاصّ واجب است حدوث نفس متعلّقه به آن.

پس ظاهر شد هرگاه حادث شود بدن متعلّق می‌شود به آن نفسی که حادث می‌شود از مبادیش و هرگاه منتقل شود به سوی آن بدن نفس دیگر که نسخ شده لازم می‌آید اجتماع نفسین از برای بدن واحد. و ما بیان کردیم بطلان آن را، و وجوب تعادل نفس و بدن را، یعنی هر بدن نفسی خاصّی می‌خواهد که دو نفس در بدنی و دو بدن جهت نفسی نمی‌باشد، و اگر چنین باشد باطل می‌شود آنچه ما اصل قرار دادیم از تعادل نفس و بدن.

مسألۀ یازدهم
در کیفیّت تعقّل نفس است و ادراک[1] آن

قال: و تعقل بذاتها و تدرک بالآلات للامتیاز بین المختلفین وصفاً من غیر استناد.[2]

بدان این را که در اصطلاح تعقّل ادراک کلیّات است، و ادراک احساس است به امور جزئیه! و بتحقیق که رفته‌اند جماعتی از قدما به این‌که تعقّل نفس در امور کلیّه است به ذات نفس بدون واسطه آلتی، و ادراک نفس متعلّق به امور جزئیّه به واسطۀ آلت است که قوای جسمانیّه است که محلّ ادراکات است، و حکم اوّل بالذّات ظاهر است، از جهت آن که ما قطع و جزم می‌کنیم و[3] می‌دانیم امور کلیّه را با

---

۱. /*ب۹۹/

۲. کشف *المراد* / ۱۹۱ : اسناد

۳. م ، الف : ـ می‌کنیم و

عدم اعضا و اختلال هر عضوی که توهّم آلت بودن از برای تعقّل می‌شود، و آنچه عقل ما تعقّل می‌کند مختصّ به مقدار معیّن و وضع خاصی، و این خاصّی نیست بلکه مقدار و وضع و این در آن مطلق مصوّر است. و بتحقیق که پیش گذشت تحقیق این مطلب.

و امّا حکم ثانی که احتیاج نفس در ادراک جزئیّات به آلت است از برای این است که ما تمیز می‌کنیم میان امور متّفقه در ماهیّت مختلفه به وضع فقط، چنانچه ما فرق می‌کنیم در میان مردمان و منظور می‌داریم چشم یمنی و یسری را [ب ـ ۱۳۰] در هر صورت که باشد با اتّحاد این هر دو در حقیقت کلیّه و اختلاف این هر دو در وضع؛ پس نیست امتیاز میان هر دو به ذاتی و به چیزی که لازم ذات باشد، از جهت آن که فرض تساوی در ذاتی و لازم ذاتی بودن شد در این هر دو، بلکه در آن[1] امتیازی است که به امور عارضه خارجیّه است.

و بعد از این تحقیق بدان که اختصاص هر واحد از این دو تا جزئی به عارض لازم نیست که در تحت امور خارجیّه باشد! از جهت آن که امور خیالی گاه هست که ممیّز می‌شود، و[2] محال است تحقّقش و نمی‌باشد موجود در خارج؛ پس امتیاز نیست در این هنگام بالذّات از برای منظور و[3] مأخوذ، بلکه از برای آخذ است و ناظر[4] که مدرک باشد. پس اگر محلّ یکی از اینها بعینه محلّ دیگری باشد در وضع، محال است اختصاص احدهما به بودن جانب راست و اخری به بودن در جانب چپ، از جهت آن که نسبت عارض به هر دو واحد است.

---

۱. م ، الف : ـ در آن
۲. م : ـ و
۳. م ، الف : ـ منظور و
٤. م ، الف : ـ و ناظر

پس در این امتیاز ماند این‌که محلّ هر دو مختلف باشد، حتّی آن که باید جانبی که حلول می‌کند در آن احد اینها غیرجانبی باشد که حلول می‌کند در آن دیگری.

هرگاه این را دانستی پس قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته «و تعقّل بذاتها» اشاره به چیزی است که مذکور شد که تعقّل نفس امور کلیّه را از ذات نفس است بدون آلت.

و قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و تدرک بالآلات» ، اشاره به آن است که ادراک امور جزئیّه به واسطهٔ قوای جسمانیّه است.

و قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «للامتیاز بین المختلفین وضعاً بعینه» ، /*الف/۱۰۰/ اشاره به چیزی است که مذکور شد که امتیاز متحقّق است میان دو چشم.

و قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «من غیر استناد»، یعنی امتیاز گاهی می‌باشد بدون آن که مستند به امر خارجی باشد، و این اشاره به آن است که در امور موهومه غیرموجوده در خارج که توهّم این امتیاز می‌شود امر خارجی باعث آن نیست. چنانچه ملاّعلی در شرح خود ایراد نموده که گاه هست که امتیاز به امور خیالی [الف ـ ۱۳۱] می‌باشد[1].

و باید دانست که نفس چنانچه امور کلّیه را بدون آلت ادراک می‌کند ادراک امور جزئیّه غیر مادی را مثل ادراک خود، و هر مجرّد جزئی را نیز ادراک می‌کند بدون آلت.

---

۱. شرح التجرید / ۲۰۵

مسألهٔ دوازدهم
در قوای نباتیّه است

قال: و للنّفس قوی تشارک بها غیرها هی الغاذية و النّامية و المولّدة.[١]

چون بدن آلت نفس است در فعلهایی[٢] که به واسطهٔ بدن رو می‌دهد پس صلاح نفس به صلاح بدن است، و چون بدن مرکّب است از عناصر متضادّه و جزء ناری باعث احاله و تحلیل رطوبت و اجزاء بدن می‌شود، محتاج است بقای بدن در ایراد ما یتحلّل منه، یعنی آنچه به تحلیل می‌رود از بدن به سبب حرارت، و آن سه قسم است:

یکی: حرارت جزء ناری مخلوق در بدن و مزاج؛

دویم: حرارت غریزیّه، و حرارت غریزیّه منبعث می‌شود از نفوس فایضه بر اجسام از نباتی و حیوانی و انسانی؛

سیم: حرارتی که از اسباب خارجه است، مثل حرارت شمس و حرکات و امور خارجه که باعث آن می‌شود.

پس اقتضا نموده حکمت الهی به گردانیدن نفس را صاحب قوّتی که به سبب آن ممکنش باشد که عوض آنچه رفته به آینده و بدلی تدارک نماید، و این منحصر است به غذا، و چون بدن اوّل خلقتش محتاج بود به زیادتی در مقدار بر طریق تناسب در اطراف به سبب اجسامی که منضمّ به آن از خارج شده و می‌شود، واجب است موافق حکمت الهی گردانیده شود نفس صاحب قوّتی که تواند تحصیل

---

١. *کشف المراد* / ٣٠٣

٢. م، الف : فعلهای

جوهری و مادّه نمود که قابلیّت تشبیه به بدن داشته باشد، و منضمّ به اطراف بدن بشود، و آن نامیه است، و چون بعد از آن که بدن منقطع و معدوم می‌شود از این نشأ مقتضی بود مصلحت و عنایت الهی که بدل او اولادی از جهت حفظ بنی نوع انسان باشد، پس نفس را قوّتی دادند که بعض جواهر را مستعد قبول صورت انسانی نماید، و استحاله نماید به این صورت، و آن قوّت مولده است. [ب - ۱۳۱] پس نفس صاحب سه قوّت است: /*ب/۱۰۰/ غاذیه و نامیه و مولّده، و این سه قوّت مشترک است میان انسان و حیوان و نبات.

و غاذیه: قوّتیست که می‌گرداند غذا را مشابه صاحب غذا، تا عوض و بدل آنچه به تحلیل می‌رود بشود.

و نامیه: قوّتیست که زیاد از آن می‌شود در اطراف جسم موافق مناسبت وضع طبیعی تا آن که برسد به حدّی که باید نشو و نمای جسم به آن تمام شود.

و مولّده: قوّتیست که مفید است منی را صورتی بعد از استحاله منی در رحم، تا تمام شود قوا و اعراضی که حاصل است در آنچه منی از او جدا شده جهت آن. و علاّمه - رحمه اللّه - در شرح خود گفته که اسناد تصویر به این قوّت باطل است، چنانچه من بعد مذکور می‌شود.

و در شرح اصفهانی واقع است که تحقّق تولید در آنچه سهل است و آسان است اجتماع اجزاء آن می‌شود از جهت بعد از اعتدال و وسعت مزاج که احتیاج به بذر نیست، مثل بعض حیوانات، و توالد و تناسل در جائی متحقق است که قریب الاعتدال است و نزدیکتر است

به اعتدال مزاج، و تنگ است عرض مزاجش مثل آن که در حیوانات که اقرب به اعتدالند.

و فرق میان توالد و تولّد آن است که توالد ایجاد شیء است از نوعش، و تولّد ایجاد شیء است از غیرنوعش ـ مثل حشرات الارض که در غیر توالد[١] ـ رو می‌دهد.

قال: و اخری اخصّ بها یحصل الادراک إمّا للجزئی أو للکلّی.[٢]

از برای نفس نیز قوّت‌های چندی دیگر هست اخصّ از اوّلی که آن ادراک است. و آن ادراک یا از برای امر جزئی است، پس آن احساس است، و یا از برای امر کلّیست و آن تعقّل است، پس احساس مشترک است میان انسان و حیوان خاصه، و این اخصّ از قوای أوّلیست که مشترک است میان انسان و حیوان و نباتات[٣]، و تعقّل اخصّ از احساس است، از جهت آن که حاصل نمی‌شود از حیوان، بلکه از انسان حاصل می‌شود.

قال: و یخدم للغاذیة الجاذبة و الماسکة و الهاضمة و الدّافعة.[٤]

قوّت غاذیه موقوف است بر چهار قوّت از برای آن تا تمام شود به خدمت کردن اینها.

یکی: معتذی بودن شخص [الف ـ ١٣٢] و آن چهار است،[٥] «جاذبه»

١. م، الف: ـ مثل ... توالد
٢. کشف المراد / ١٩٣: یحصل بها
٣. م: نبات
٤. کشف المراد / ١٩٣
٥. م، الف: ـ است

است از برای غذا و«ماسکه» است از برای حفظ آن غذا و«هـاضمه» است از برای هضم نمودن غذا و این قوّت هاضمه چـیزی است کـه می‌گرداند آن غذا را که جـذب کـرده آن را جـاذبه؛ و امسـاک کـرده ماسکه به قوامی که آماده و مهیّا می‌گردد، به نحوی که می‌گرداند آن را غاذیه جزء بالفعل از برای بدن صاحب غذا، و قـوّت دیگـر«دافـعه» است که دفع می‌نماید فضلات[1] را.

قال: و قد تتضاعف هذه لبعض الاعضاء.[2] /*الف/۱۰۱/

گاهی مضاعف می‌شود این قوا از برای بعضی اعضا، مثل معده که در آن جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه است، به این نحو که جذب می‌کند از قوّتش غذای کلّ بدن را، و از آنچه نگاه می‌دارد آنجا، و از آنچه تغییر می‌دهد غذا را، به نحوی که صلاحیّت دارد که دم شود، و چیزی که دفع می‌کند غذا را به کبد، پس در آن جا به غیر سابق قوّتی هست؛[3] جاذبه و آن[4] چیزی است که آن را معده غذای خود نموده بتنهایی، و سایر قوای مذکوره از قوّت ماسکه و قوّت هاضمه و قوّت دافعه نیز مضاعف از آنچه برای جمیع بدن بـود هست؛[5] پس بـرای خودش بخصوص چنانچه مذکور شد هست جدا و اضافه بر آنچه در جمیع است.

---

۱. نسخه «فضلان» نیز خوانده می‌شود، و ضبط نصّ فوق موافق *کشف المراد* است / شاید: فضل آن را؟

۲. *کشف المراد* / ۱۹٤

۳. م، الف: + که. در نسخه «ن» خط خورده است

٤. م، الف: ـ آن

۵. م، الف: ـ هست

قال: و النمو مغاير للسمن.[1]

نموّ زیادتی جسم است به سبب اتّصال جسم دیگر از نوع اصل بدن، پس می‌باشد این زیادتی بر اصل اجزاء بدن، و این غیر سمین بودن و فربهی است. و همچنین ذبول مغایر هزال است، از جهت آن که واقف در سن نموگاه سمین و فربه می‌شود، مثل شیخ هرگاه فربه شود، چون اجزا اصلیّه آن خشک و صلب شده، قوّت ندارد غذا بر تفریع[2] آن، پس فربه می‌شود، و متحقّق نمی‌شود نموّ او. و همچنین نامی گاهی صاحب هزال و لاغری می‌شود، مثل آن که در اوایل سن لاغر می‌شود.

قال: و المصوّرة عندی باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركّبة عن قوّه بسيطة ليس لها شعور اصلاً.[3]

اثبات نموده‌اند حکما از برای نفس قوّتی که صادر می‌شود از آن تصویر و تشکیل به شکل نوع آن صاحب قوّت [ب ـ ۱۳۲].

و حقّ چیزی است که رفته است بر آن مصنّف ـ رحمه اللّٰه ـ که این محال است از جهت آن که این اشکال و صور امور محکمه متقنه است که صادر نمی‌شود از طبیعت غیر صاحب شعور و تدبیر، بلکه استناد این امور به مدبّر حکیمی است، چنانچه نصّ وارد شده که: ﴿**و هو الّذی يصوّركم فی الارحام كيف يشاء**﴾[4] و ایضاً این تشکیلات امور مرکّبه‌اند، و طبیعت قوّت واحده بسیطه صادر نمی‌شود از آن اشیا کثیره، بلکه

---

۱. کشف *المراد* / ١٩٤

۲. در نسخه‌ها «تفریغ» نیز خوانده می‌شود

۳. کشف *المراد* / ١٩٤

٤. آل عمران / ٦

قوّت بسیطه در مادّه و محل بسیط بایست به شکل کره اقتضا نماید، و این مرکّبات بر شکل کرات باشند، و این باطل است بالضّرورة.

مسألهٔ سیزدهم
در انواع احساس است

قال: و أمّا قوة الادراک /*ب/۱۰۱/ للجزئی، فمنه اللّمس، و هی قوّة منبثّة فی البدن کلّه.[۱]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از بحث از امر عامّ ـ اعنی قوّت نباتیه ـ شروع نمود در بحث آنچه اخصّ است از آن، و آن قوّت حیوانیّه است، اعنی احساس که مشترک است میان انسان و غیر انسان از حیوانات؛ و ابتدا به لمس نمود از جهت آن که باقی حواس از جهت تحصیل نفع است، و این از جهت دفع ضرر است، و چون دفع ضرر اولی است از جلب نفع لابد مقدّم داشت بحث از لمس را بر سایر قوای حسّاسه.

و بدان که لمس کیفیّت قایمه به بدن است! که منبثّ است در جمیع ظاهر بدن سوای کبد و کلیه و عظم و طحال. پس معلوم شد که لمس قوّتیست که با آن قوّت ادراک ملایم و منافی می‌نماید.

و در بعضی از کتب معتبره فرق میان مسّ و لمس نموده‌اند به این نحو که مَسّ اتصال چیزی است به بشره، به نحوی که متأثّر شود و ادراک نماید کسی بعد از مسّ به حسیّ که آن لمس است مثل حرارت

۱. کشف المراد / ۱۹٤

و برودت و رطوبت و یبوست را، پس به مسّ در مقام طلب اینهاست و از این جهت است که می‌گویند: «امسه فلااجده». پس مس به معنی اتّصال شد.

قال: و فی تعدده نظر.[۱]

اختلاف نموده‌اند مردم در این‌که لمس آیا قوّت واحده است یا قوای کثیره است. جمهور بر این رفته‌اند که چهار قوّت است:

قوّت اولی: حال است [الف ـ ۱۳۳] میان حرارت و برودت.

دویم: حاکم است میان رطوبت و یبوست.

و ثالثه: حاکم است میان امر صلب و لین.

و رابعه حاکم است میان خشن و ملس.

از جهت آن که قوّت واحده صادر نمی‌شود از آن اکثر از امر واحد.

قال: و منه الذّوق، و یفتقر الی توسّط الرّطوبة اللعابیة الحالیة عن المثل و الضّد.[۲]

یعنی ذوق قوّت قایمه به سطح لسان است که کافی نیست در آن ملامسه تنها، بلکه باید رطوبت لعابیه خالیه از طعم مثل و ضدّ در آن باشد، که اگر طعم مماثل یا مضادّ داشته باشد ذایقه کما هو حقّه ادراک امری نمی‌تواند نمود.

---

۱. *کشف المراد* / ۱۹۵

۲. *کشف المراد* / ۱۹۵

قال: و منه الشمّ، و یفتقر الی وصول الهواء المنفعل من ذی الرایحة الی الخیشوم.[1]

شمّ: قوتیست در دماغ که در دو زیادتی که شبیه به سر پستان است می‌باشد، لیکن این دو زیادتی از جانب بالای دماغ است، و به نرمی سر دماغ نیست، و به صُلبی عصب هم نیست، بلکه واسطه در بین است، و محتاج است /*الف/۱۰۲/ به وصول هوای منفعل از ذی رایحه به خیشوم، یا وصول اجزاء ذی رایحه به آن خیشوم که آن بن دماغ است، از جهت آن که رایحه مدرک می‌شود به ملاقات، و این هر دو نحو محتمل است.

و رفته‌اند قومی به این که شمّ می‌باشد به جدا شدن اجزا از ذی رایحه، و منتقل می‌شود باهوای متوسّط به حاسهٔ دماغ، از جهت آن که مالیدن و بخور نمودن که با اجزاء ذی رایحه است باعث برانگیختن رایحه و رسیدن آن به خیشوم می‌شود.

و گفته‌اند آخرون که هوای متوسّط متکیّف می‌شود به این کیفیّت که در ذی رایحه هست بدون تفرّع اجزاء آن، و الاّ بایست ناقص شود وزن آن بعد از استنشاق، امّا این معنی با انتقال عرض که منع نموده‌اند جمعی مشکل جمع می‌شود، و مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ کلامش را به نحوی ایراد نموده که تنبیه بر تجویز امرین می‌کند، چون هر دو محتمل است. و شمّ به هر دو محصّل است.

---

۱. کشف *المراد* / ۱۹۵ : المنفعل أو ذی

قال: و منه السّمع، و يتوقّف على وصول الهواء المنضغط الى الصّماخ.[١]

رفته‌اند قومی به این‌که سمع حاصل است، در وقت [ب ـ ۱۳۳] رسیدن هوای فشارده[٢] شده میان کوبند و کوفته شده، مثل آن‌که دو دست که بر هم خرد هوای ما بین تموّج نموده به صماخ می‌رسد، و از این جهت است که ادراک جانب صوت و جهت آن می‌شود، و معلوم می‌گردد که این صورت از کجا برخاسته و مؤخّر می‌باشد سماع از ابصار، از جهت آن‌که موقوف است اوّل بر حرکت هوا دون الثّانی.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ میل نموده در این جا به این حرکت به ابقای شکل همان هوای منضغط به صماخ از مخارج و غیر آن. و در این نظر است از جهت آن‌که صوت گاهی شنیده می‌شود از ورای جدار با امتناع بقاء شکل بر حال خود، و به همان عنوان که منضغط شده اگر فرض کنیم که ممکن باشد نفوذ هوا، و الاّ چیزی اصلاً مسموع[٣] نمی‌شود.

و در بعضی نسخه «و قد یتوقّف» به لفظ «قد» است، یعنی بدون وصول هوای مخصوص گاهی مسموع می‌شود، مثل صوت مؤذّن در هبوب ریاح، و بودن سامع به خلاف جانب وصول ریاح، و این وقتیست که لفظ «قد» حمل بر تقلیل شود.

قال: و منه البصر و یتعلّق بالذّات بالضّوء و اللّون.[٤]

یعنی پاره [ای از] مبصرات را متعلّق است ابصار به آنها اوّلاً و

---

١. کشف المراد / ١٩٦
٢. کذا. صحیح: فشرده
٣. م: مشموع
٤. کشف المراد / ١٩٦

بالذّات، یعنی بعضی امور هست که دیده می‌شود اوّلاً و بالذّات، و بعضی ثانیاً و بالعرض. و اوّل مرئی ضوء و لون است لاغیر. و ثانی ما عدای این هر دو است از سایر مبصّرات، مثل شکل و حجم و مقدار و حرکت و وضع و حسن و قبح و غیر اینها از آنچه مرئی می‌شود.

قال: و هو راجع فینا الی تأثر الحدقة.[1]

ادراک نزد جماعتی از فلاسفه و معتزله /*ب/۱۰۲/ راجع است به تأثّر حاسّه، پس ابصار به عین معنی‌اش تأثّر حدقه است، و حدقه سواد عین است در رآئی، و تأثّر آن عبارت از انطباع و انفعال آن است از شیء مرئی، و این در حقّ مخلوق است تنها. و لهذا مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته: «فینا» از جهت آن که ادراک ثابت است در حقّ خدای ـ تعالی ـ و تصوّر نمی‌شود در اوایل تأثّر و اشاعره رفته‌اند به این‌که این ادراک حق ـ تعالی ـ معنی زاید بر تأثّر حاسه است، یعنی به تأثّر حاسّه نیست، بلکه صفت زاید بر آن است غیر مفتقر به آلات در حقّ، تعالی.

قال: وجب [الف ـ ١٣٤] حصوله مع شرایطه.[2]

بدان که شرایط ادراک هفت است:

اوّل عدم بعد مفرط.

دویم: عدم قرب مفرط، و از این جهت است که آنچه به عین ملصق باشد دیده نمی‌شود.

---

۱. *کشف المراد* / ١٩٦

۲. *کشف المراد* / ١٩٦: و یجب

سیم: عدم حجاب است.

چهارم: عدم صغر مفرط است.

پنجم: آن که مرئی باید مقابل یا در حکم مقابل باشد.

ششم: وقوع ضوء است بر مرئی یا بالذّات یا به سبب غیر.

هفتم: آن که مرئی باید کثیف باشد، یعنی ضوء و لون‌دار باشد.

هرگاه این را دانستی پس گفته است علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود که نزد معتزله و اوایل با حصول شرایط مذکوره واجب است ادراک بالضّروره، از جهت آن که سلیم الحاسة مشاهده می‌کند شمس را هرگاه بر خطّ نصف نهار باشد بی‌مانع به طریق اوضح و روشن بالضّرورة، و اگر شکّ کند عقل در این، پس جایز است که پیش رو کوه‌های بلند و اصوات هایله باشد که ما ادراک آنها نکنیم، و این ادراک نکردن سفسطه و باطل است.

و امّا اشاعره این را واجب ندانسته‌اند و تجویز نموده‌اند که ممکن است که جمیع شرایط باشد، و کسی ادراک نکند، و حجّت گفته‌اند به این‌که دیده می‌شود و می‌بینیم کبیر را ما صغیر و کوچک، و سبب در آن رؤیت بعض اجزاست دون بعضی با تساوی جمیع در شرایط.

و این خطاست از جهت آن که تفاوت واقع است به قرب و بعد و از این جهت است که ادراک می‌کنیم بعض اجزاء قریبه را نه بعیده را به سبب اختلاف در[1] خروج خطوط ثلاثهٔ مخرجه از حدقه به سوی مرئی که یکی عمود است و باقی دو طرف مثلّث که قاعدهٔ آن عمود

---

۱. م: ـ در

اصل آن مرئی است، پس عمود اقصر است از جهت آن که آن به منزله وتر یعنی زه حادّه است، و آن دو ضلع دیگر که اطول است به منزله دو وتر قائمه است، مثل خطّ اطراف کلّه قند، و خط وسط آن کـه خـطّ اطراف البته اطول است به جهت آن که خط اطراف نسبت بـه قـائمه ملحوظ شده باید اطول باشد، و خط وسط /*الف/۱۰۳/ اقصر است که نسبت به حادّه ملحوظ است.

قال: بخروج الشّعاع.[۱]

اختلاف نموده‌اند مردم در کیفیّت ابصار. قومی گفته‌انـد کـه: بـه خروج شعاع [ب ـ ۱۳٤] است که به حسب وهم متّصل است از عین تا مرئی بر هیئت مخروط که رأس آن نزد حدقه باشد و قاعده آن نزد مرئی، اعمّ از آن که این مخروط مصمّت[۲] باشد یا مرکّب از خـطوط باشد یا آن که یک خطّ در طول و عرض مرئی به سرعت بـه شکـل مخروط حرکتکند، و این خروج شعاع اختیار مصنّف ـ رحمه اللّه ـ است.

و ارسطو و[۳] شیخ ابوعلی گفته ابصار به انطباع است. یعنی صورت مرئی در رطوبت جلیدیه منطبع و نقش می‌بندند، و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته که: این هر دو قول نزد من باطل است. امّا اوّل که به خروج شعاع باشد از جهت آن که شعاع یا جسم است یا عرض، اگر عرض باشد انتقالش محال است به تنهایی. و جسم بودن باطل است از

۱. کشف المراد / ۱۹۷

۲. مصمّت: توپُر

۳. م: او

جهت آن که ممتنع است که بیرون آید از جسم یا صغر چشم حجمی که متّصل شود از آن یک چشم زدن به کره ثوابت.

و ایضاً حرکت شعاعی نیست طبیعی از جهت عدم اختصاص آن به جهتی دون جهتی و طبیعی مختصّ یک جهت است، و هرگاه طبیعی نباشد قسری[1] نیز نخواهد بود ، چنانچه گذشت که قسری[2] جائیست که طبیعی باشد، و ظاهر است که شعاع شعوری ندارد، و حرکت آن شعاع ارادی نیست. و ایضاً خروج شعاع باطل است از جهت آن که شعاع امر لطیفی خواهد بود البته، پس لازم خواهد بود تشویش آن در وقت هبوب[3] ریاح، پس حاصل نمی‌شود رؤیت آنچه مقابل است.

و امّا ثانی که به انطباع باشد باطل است، از جهت استحالهٔ انطباع کبیر در صغیر. و در این بعینه نظر است، و سابق بر این چون از شیخ المقدّسین بهاء الملّة و الدّین ـ قدّس سرّه ـ در تحقیق ابصار عبارتی مشهور به نظر رسید که در بعضی امالی خود قلمی نموده‌اند و داعی چیزی نوشته بودم بر کلام ایشان، و در این مقام چون مناسب بود قلمی شد تمام آن.

امّا تحقیق شیخ به این عبارت است: «الخلاف المشهور فی أنّ رؤیة الوجه فی الصّیقل، هل هو بالانعکاس عنه أو بالانطباع فیه؟ و الدّلیل من الجانبین لا یکاد یسلّم من خدش.

ولکاتب الحرف [الف ـ ١٣٥] دلیل علی أنّه بالانطباع لا بالانعکاس،

---

١. نسخه‌ها : قصری
٢. نسخه‌ها : قصری
٣. هبوب : وزیدن

و هو أنّ التجربة شاهدة برؤية المستوى فى المرآة معكوساً و المعكوس مستوياً، و هذا يعطى الانطباع كما ترسم الكتابة من ورقة على اُخرى، فترى معكوسةً، و يختم بالخاتم فيرى الختم مستوياً، و لو كان بالانعكاس لروى على ما هو عليه، اذا المرئى على القول بالانعكاس هو ذلك الشىء بعينه، الاّ أنّ المرئى يتوهّم انّه يراه مقابلاً كما هو المعتاد، تامّل!» تمّ كلامه، رحمه اللّه.

اقول المفتقر الى الغنى محمّد اشرف الحسينى ما يخطر ببالى انّه يفهم من كلامه ـ قدّس سرّه ـ على ما قرّر أن فى الصّيقل تكون الرّؤية بسبب الانطباع عليه، و منه الى العين كذلک، كما ذكر فى التّشبيه بالكتابة من ورقة الى اُخرى و الختم بالخاتم. و من ذهب الى الانطباع يقول: إنّ الرّوية فى الجميع بالانطباع.

و وقع فى شرح ملاّعلى فى هذا المتن لبيان مذهبهم بهذه العبارة: «و امّا اصحاب الانطباع فقد زعموا[1] انّه ينطبع من الوجه صورة فى الصّيقل، ثمّ ينطبع من تلک الصّورة صورة اُخرى فى العين»[2] و يفهم من *التّحصيل* و محصول *الشّفاء* و غيرهما كذلک بلاتخصيص محال لو كان فى المرآة ذلک المرئى بالانطباع فيها، و منها الى العين كذلک، فينبغى أن ترى الكتابة بعد الانطباع ثانياً الى العين مستوية، و الخاتم معكوساً، و لو لم يكن فى المرآة انطباع فرضاً بل فى العين فقط، فيلزم أن تكون المرآة سبباً لانطباع المساوى معكوساً و المعكوس مساوياً، و هذا بعيد من التّوهم.

---

١. م: را

٢. *شرح التجريد* / ٢١٦

و أيضاً لوكانت بالانطباع لينبغى أن ترى الكتابة المستوية بدون المرآة معكوسة، و نقش الخاتم مستوياً على هذا التقدير.

فالمناسب[١] حينئذ أن يكون فى المراة بالانطباع و منه الى العين بانعكاس لرؤية المستوى معكوساً و المعكوس مستوياً، و هذا مركّب من الانعكاس و الانطباع. و بدون المرآة ايضاً تكون الرّؤية أقرب الى الانعكاس لأجل رؤية المستوى مستوياً و المعكوس معكوساً كما يرى دائماً؛ لأنّ الرّؤية على ما هو عليه كما قرّره ـ قدّس سرّه ـ دليل عدم الانطباع، فالرّؤية المتعارفة على ما هو عليه بالانعكاس اولى دون الانطباع، كماكتبه [ب ـ ١٣٥] قدّس سرّه. و منه العفو و الهداية فى هذه الجسارة[٢] لو وقع خطأ فى سوء الذّكر أو سوء فهم المراد.

و غفر اللّه له و لنا و لجميع اخواننا[٣] فى يوم المعاد[٤].

قال: فإن انعكس الى المدرك أبصر وجهه.[٥]

شعاع هرگاه بيرون بيايد از عين و متّصل شود به مرئى، و بوده باشد مرئى صيقلى مثل مرآت، منعكس مى‌شود از آن به هر چه نسبتش به مرئى مثل نسبت چشم باشد، يعنى برابر باشد به آن مرئى، و از اين جهت است كه واجب است كه مساوى باشد دو زاويه شعاع و انعكاس در طول و قصر، مثلاً واجب است كه مشاهده در مرآت هر چه وضع آن مثل وضع رآئى باشد نسبت به مرآت، پس اگر منعكس

---

١. ن : و المناسب

٢. م : الخسارة

٣. نسخه‌ها : اخوانا

٤. م : المعام

٥. كشف *المراد* / ١٩٧

شود آن[1] شعاع که[2] به سوی نفس مرئی بود[3] ادراک وجه خود و آنچه مقابل باشد، می‌کند؛ و اگر منتفی شود صیقلی بودن مرآت حاصل نمی‌شود انعکاس مثل اشیاء خشنه، /*ب/۱۰۳/ چنانچه علاّمه گفته است.

و در شرح ملاّعلی «جسم کثیف» واقع شده[4] عوض «خشنه»، و اصفهانی «کثیف» گفته و تفسیر به ملوّن نموده. و منظور همه آن است که صیقلی نباشد که در این صورت مشاهده[5] می‌شود، و انعکاس ندارد از جهت عدم صیقلی بودن آن، این است علّت دیدن انسان خود را در مرآت نزد اصحاب شعاع.

و امّا قایلون به انطباع گفته‌اند وجه دیدن صورت خود در آینه این است که منطبع می‌شود در مرآت صورت رآئی، و از آن منطبع می‌شود به عین صورت آن صورت. و این باطل است، از جهت آن که صورت اگر منطبع شود در مرآت، پس باید متغیّر نشود به تغییر وضع رآئی. چون منطبع شده مثل صور که در جدار و اجسام کشیده می‌شود. این است تحقیق علاّمه، رحمه اللّه تعالی.

و مذهب ثالث که غیر انطباع و خروج شعاع است آن است که هوای مشفّ میان بصر و مرئی متکیّف می‌شود به کیفیّت شعاع بصری و آلت ابصار می‌شود. لیکن ارسطو و اتباعش و شیخ ابوعلی را مذهب انطباع است.

---

۱. م : ـ آن ، الف : ـ شود آن
۲. م ، الف : ـ که
۳. م ، الف : ـ بود
٤. شرح التجرید / ٢١٦
۵. ن : مشاهد

قال: و ان عرض تفرق السّهمين تعدّد المرئى.[1]

این کلام مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ اشاره به علّت دو دیدن احول است. و در شرح اصفهانی واقع [الف ـ ۱۳٦] شده که نور ممتدّ از هر دو عین بر هیئت مخروطین است، و اصل قوّت آن بر سر مخروط است که طرف باریک آن است که سهم مخروطش می‌گویند که متّصل است به روح باصره. و اتّصال آن گفته‌اند که نزد رؤیت است. پس هرگاه واقع شود این در سهم مخروطین که تخیّل می‌شود و به حسب وهم این نحو خیال نموده‌اند هر چند حقیقتی[2] نداشته باشد[3] در حین واحد[4] رؤیت شود[5] نزد رآیی دفعةً بدون اختلافی در تقدّم و تأخّر در عینین ناظر مرئی را واحد و یکی می‌بینند، و الاّ دو تا دیده[6] می‌شود از جهت متفرّق بودن این دو سهم مخروط.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ نیز در شرح خود به این سبب قائل شده در احول بودن هرگاه به خروج شعاع کسی قائل شود، و قریب به این مضمون ایراد کرده در شرح خود و ذکر نموده که قایلون به انطباع گفته‌اند که صورت اوّلاً منطبع می‌شود در جلیدیّه، و آن وقت دیده نمی‌شود امری و الاّ ادراک می‌شد مرئی واحد متعدّد و دو شیء، چنانچه هرگاه دو دست چیزی را مسّ کند دو لمس و دو مسّ خواهد بود؛ لیکن چون در جلیدیّه می‌رسد و مؤدّی می‌شود به واسطهٔ روح منصوب مقرّر در عصبتین مجوّفتین به محلّ ملاقات این دو عصب که

---

۱. کشف *المراد* / ۱۹۸
۲. م: حقیقی
۳. م، الف: + واحد
٤. م، الف: ـ واحد
٥. م، الف: ـ شود
٦. م: دریده

ملتقای این هر دو روح است و بر هیئت مخروط به حسب توهّم است، پس هر دو مخروط اگر ملاقات می‌کنند هم را و در آن ملتقی که محلّ ادراک است /*الف/١٠٤/ یکی می‌شوند، پس در آن جا یکی دیده می‌شود مرئی.

و اگر این مخروطان ملاقات در ملتقی نکنند با هم و یکی نشوند، و تقاطع به طریق نفوذ در آن جا رو ندهد و گردش نماید، این تقاطع[1] منطبع می‌شود از هر شخصی صورتی جدا، و تحویل می‌شود رؤیت به حالت حول. و آن شخص احول می‌گردد، و یکی را دو خواهد دید.

مسألهٔ رابع عشر
در انواع قوای باطنه متعلّقه به ادراک جزئیّات است

قال: و من هذه القوی بنطاسیا الحاکمة بین المحسوسات.[2]

اثبات نموده‌اند اوایل از برای نفس قوای جزئیّه خمسه که از حواس باطنه‌اند.

اوّل: بنطاسیا است، و آن حسن مشترک است. [ب-١٣٦] و آن است مدرک از برای صور جزئیّه که جمع می‌شود در آن جا صور و مثال محسوسات.

دویم: خزانهٔ آن است که خیال است.

سیم: وهم است، و آن قوّتیست که ادراک معانی جزئیّه که متعلّق به محسوسات است می‌کند، مثل صداقت جزئیّه و عداوت جزئیّه،

---

١. م، الف: - این تقاطع

٢. کشف المراد / ١٩٨

مثل ادراک شاة[1] عداوت ذئب[2] را، و کبش[3] محبّت مادرش را. و اینها معانی جزئیّه‌اند که در محسوسات می‌باشند.

چهارم: خزانهٔ آن است که آن حافظه است.

پنجم: قوّت متصرّفه است هم در صور جزئیّه و هم در معانی جزئیّه به ترکیب و تحلیل، مثل آن که ترکیب می‌کند صورت انسان را به طیر و جبل را[4] به یاقوت. و این قوّه[5] را متخیّله می‌گویند اگر استعمالش فرماید آن را قوّه وهمیّه؛ و ایضاً متفکرّه می‌گویند اگر استعمالش فرماید قوّه ناطقه، یعنی عقل.

هرگاه این را دانستی، پس گفته می‌شود که دلیل بر ثبوت حسّ مشترک چندین امر است:

اوّل: آن که ما حکم می‌کنیم بر صاحب لون معیّن به طعم معیّن، پس لابدّ است از حضور این دو معنی نزد حاکم، لیکن حاکم که نفس ناطقه است ادراک جزئیّات به واسطهٔ آلات می‌کند بر نحوی که گذشت، پس واجب است حصول این هر دو با هم در آلت واحده، و نیست چیزی از حواس ظاهر به این نحو. پس لابدّ است از ثبوت قوّهٔ باطنه که آن حسّ مشترک باشد. و به این دلیل اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «الحاکمة بین المحسوسات».

---

١. شاة : گوسفند
٢. ذئب : گرگ
٣. کبش : قوچ
٤. م ، الف : ـ را
٥. نسخه‌ها : قوت . و همچنین موارد بعد از این

قال: لرؤية القطرة خطاً، و الشّعلة دائرة.[1]

این دلیل دویم است بر اثبات حس مشترک و تقریرش این است که: ما می‌بینیم قطرهٔ نازله را و شعلهٔ جوّاله را خطّ مستقیم و دایره مستدیره، با وجود آن که در خارج چنین نیست، و قوّت باصره هم غلط در دیدن نکرده، و این غلط از نفس /*ب/۱۰۴/ نیز ناشی نشده، از جهت آن که نفس ادراک جزئیّات نمی‌کند، پس لابدّ است از قوّهٔ دیگر که مدرک می‌شود به سبب آن ادراک قطره حال حصولش در مکان اوّل بعد از آن مدرک می‌شود [الف ـ ۱۳۷] در مکان ثانی، و حاصل می‌شود ثانی قبل از زوال صورت اوّل از قوّهٔ شاعرهٔ مدرکه، و همچنین متّصل می‌شوند صور چند در حسّ مشترک، پس نقطه خطّ دیده می‌شود، و شعله دایره، و آن حس مشترک است.

قال: و المبرسم ما لاتحقق له.[2]

مبرسم[3] به فتح سین است، و این کسیست که به او مرض مسمّی به ذات الجنب قوی باشد. و این دلیل سیّم است بر اثبات این قوّت مذکوره. و تقریرش این است که: صاحب سرسام[4] مشاهده می‌کند صور چندی را که وجود ندارد در خارج، و الاّ مشاهده بایست بکند

---

۱. *کشف المراد* / ۱۹۹ ۲. *کشف المراد* / ۱۹۹

۳. نوعی بیماریست که در آن پرده بین قلب و کبد التهاب می‌یابد.

۴. کذا. سرسام بیماریی است که در آن پردهٔ دماغ ملتهب شده و به واسطهٔ آن سرماخوردگی و اختلال ذهنی حاصل می‌گردد. از این رو ضبط «سرسام» در طول عبارت صحیحتر و با نظر به عبارت قبل برسام صحیح می‌باشد گرچه ضبط «برسام» با اصل مطلب سازگار نیست. در نتیجه باید ضبط «برسام» را تصحیف دانست.

آن را هر صاحب حسّی سلیم. پس ناچار است از قوّتی[1] که مرتسم شود در آن جا این صور حال مشاهده آن، و همچنین نایم مشاهده می‌کند صور چندی را که تحقّق در خارج ندارد. و سبب آن چیزی است که مذکور شد سابق که باعث نفس انسانی نیز نمی‌تواند بود به نفسها که ادراک جزئیّات نمی‌کند، پس لابدّ است از قوّت جسمانی که مرتسم شود در آن این صور و آن حس مشترک است.

«و زعم بعضهم أنّه یجوز أن تکون هذه الاشیاء موجودة فی الخارج فی عالم المثال کما یقول بها الاشراقیون، و تکون مشاهدة هذه الأشیاء مشروطةً بمثل ذلک المزاج الحاصل للمبرسم او بغیره من الشرایط». به این نحو است در *حاشیهٔ میرسیّد شریف*.

قال: و الخیال لوجوب المغایرة بین القابل و الحافظ.[2]

این قوّه ثانیه است که مسمّی به خیال است، و این خزانه حسّ مشترک است که حافظ است بعد از غیبوبت صور. و به سبب این حکم می‌کند نفس که آنچه ما مشاهده کردیم ثانیاً چیزی بود که مشاهده کردیم اولا.

و استدلال نموده‌اند بر مغایرت این قوّه از حسّ مشترک به این که این قوّه حافظه است و موجب و فاعل حفظ است، و حس مشترک قابل است، و حافظ غیر قابل می‌باشد، از جهت آن که ممتنع است صدور دو اثر از علّت واحده، و از جهت آن که مثل آب در آن قوّه

---

۱. کذا. اصح: قوه‌ای

۲. *کشف المراد* / ٢٠٥

قبول هست و نیست در آن قوّه حفظ، پس دلالت می‌کند بر مغایرت. و این دلیل [ب ـ ۱۳۷] اب را جمعی گفته‌اند جاری نیست، و حکمش ضعیف است. و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در کتاب *اسرار*[1] بیان ضعف این را نموده.

قال: و الوهم المدرک للمعانی الجزئیّة.[2]

این قوّهٔ ثالثه است که مدرک معانی جـزئیّه است، و ایـن را وهـم می‌گویند، و این غیر نفس ناطقه است، از جهت آنچه سابق مذکور شد که نفس ادراک جزئیّات نمی‌کند بالذّات. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «للمعانی الجزئیّة». و این قوّه نیز مـغایر حس مشترک است از جهت آن که این قوّه ادراک معانی جزئیّه می‌کند، مثل آن که شاة[3] ادراک /*الف/۱۰۵/ معنی که در گرگ است از عداوت و کبش[4] ادراک محبّت نعجه[5] می‌نماید، و حسّ مشترک ادراک صـور محسوسات می‌کند. و اشاره به این نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به قول خود که گفته: «للمعانی» و این قوّه نیز غیرخیال است، از جهت آن که خیال شأنش حفظ است و وهم شأنش ادراک است. پس مغایر هم‌اند، چنانچه مذکور شد در حس و خیال. و اشاره نموده بـه ایـن مـطلب مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «المدرک».

---

۱. بسنجید با مصدر/ ۳۸۳.
۲. کشف *المراد* / ۲۰۰
۳. شاة : گوسفند
۴. کبش : قوچ
۵. نعجه : میش

قال: و الحافظة.[١]

این قوّهٔ چهارم است که مسمّی به«حافظه» است، و این قوّهٔ خزانه وهم است، و دلیل اثباتش به نحوی است که در خیال مذکور شد بعینه، و به آن نحو خیال باید کرد. و این قوّه را«متذکّره» می‌گویند به اعتبار قوّتش بر استعاره حضور غایبات. و نزد ایشان خلاف شده که متذکّره حافظه است یا غیر آن.

قال: و المتخیّلة المرکّبة للصّور و المعانی بعضها مع بعض.[٢]

این قوّه خامسه است که مسمّی به«متخیّله» است به اعتبار استعمال این قوّه در حسّ و«متفکّره»اش می‌گویند به استعمال عقل این قوّه را، و این قوّه‌ای است که مرکّب می‌کند بعض صور را به بعضی صور، مثل ترکیب گوسفندی یا برّه که سر آن سر انسان باشد، و همچنین ترکیب بعض معانی را به بعضی، و بعض صور را به بعضی معانی و دلالت می‌کند بر مغایرت این قوّه با قوای ما تقدّم صدور این فعل از این قوّه [الف ـ ١٣٨] دون از غیرش، از جهت آن که ممتنع است صدور اکثر از فعل واحد از قوّه واحده.

١. *کشف المراد* / ٢٠٠. م: الحافظ

٢. *کشف المراد* / ٢٠٠

قال:

و الفصل الخامس

فی الاعراض

و تنحصر فی تسعة[1]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از بحث از جـواهـر شـروع نمود در بحث از اعراض. و در این بحث مسایل است

مسألۀ اولی

آن که اعراض منحصر است در[2] نه تا

این است مذهب اکثر اوایل از جهت آن که ایشان تقسیم نموده‌اند موجود را به واجب الوجود و ممکن الوجود، و واجب‌الوجود خدای ـ تعالی ـ است تنها نه غیر آن، و این ممکن یا غنیست از موضوع و آن جوهر است، و یا محتاج است به موضوع و آن عرض است. و اعراض نه تا است. و اکثر شرّاح ضمیر مستتر منحصر را به حسب تقدیر راجع نموده‌اند به اجناس عالیه، نه به اعراض و احتمال دارد که راجع بـه فصل باشد تا مبحث، یعنی این فصل منحصر است در بیان نه امر[3]، یا

---

۱. *کشف المراد* / ۲۰۳ . نسخه‌ها : منحصر

۲. م : دو

۳. کذا

این مبحث الی آخره که الفصل الخامس به معنی فصل خامس باشد.[۱]

و گفته‌اند: «ای ینحصر اجناسها العالیة» از جهت آن که نقطه و وحدت اگر از موجودات خارجیّه باشند داخل این نه مقوله عرض به حسب ظاهر نیستند، پس حصر درست است. /*ب/۱۰۵/ و در این صورت مقدّره که اجناس عالیه است منحصر است به نه تا، پس نقضی به سبب نقطه و وحدت نخواهد بود. به جهت آن که[۲] اگر از موجودات خارجیّه باشند گفته‌اند جنس نیستند چه جای آن که جنس عالی باشند. بلی ممکن است که نوع باشند.

و در بعضی شروح واقع است در این مقام: «هل الممکنات منحصرة فی هذه العشرة بمعنی ان لاممکن الاّ و هو داخل فی واحد منها أو مقولات منحصرة فیها و ان کان کثیر من الممکنات خارجة عنها، کالهیولی و الصورة و النّقطة و الوحدة زعماً أنّها مبادی المقولات، و لیست داخلة فیها؟ فانّ الوحدة مبدأ العدد و النّقطة مبدأ بوجه مّا للمقدار، و لیست بمقدار و کلّ من الهیولی و الصّورة مبدأ للجسم، و لیس بجسم و کالعمی و الجهل لکونهما من الأعدام».

و ملاّعلی در شرح خود گفته که جایز است که: این نقطه و عدد هر دو نوع حقیقی باشند، پس از اجناس نخواهند بود، فکیفَ که از اجناس عالیه باشند[۳]؟ [ب ـ ۱۳۸]

و شارح اصفهانی گفته که: نقطه و وحدت اعراضند لیکن داخل

---

۱. م ، الف : ـ و احتمال دارد ... باشد.

۲. م ، الف : ـ به جهت آن که

۳. شرح *التجرید* / ۲۱۹

این تسعه نیستند. و شیخ در *شفا* گفته: «اَنّ عدم دخول النّقطة و الحركة و ما يماثلهما تحت تلک الاجناس لايقدح فی حصرها فی هذا العدد مالم يبيّن كونهما اجناساً تحتهما اجناس، فمنع الحصر مستنداً به لااستناد فيه»[1].

پس از کلام ایشان معلوم نمی‌شود که اگر نوع باشند در تحت کدام جنس خواهند بود. و بعضی گفته‌اند که: اگر وحدت در تحت جنسی از اینها باشد بسیط نخواهد بود، و حقيقة الحال عند من بيده مفتاح ابواب الكمال.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح این متن گفته که در این مسأله چندین بحث است:

اوّل: آن که اعراض منحصر است به نه تا. این رأی اکثر قدما است، از جهت آن که ایشان قسمت نموده‌اند موجود را به واجب و ممکن و واجب خدای ـ تعالی ـ است لاغیر، و ممکن اگر غنیست از موضوع آن جوهر است و اگر محتاج است به موضوع پس آن عرض است، و اقسام عرض نه تا است: [١]: کمّ است، [٢]: کیف است، [٣]: و اَین است، [٤]: و وضع است، [٥]: و ملک است، [٦]: و اضافه است، [٧]: و أن يفعل است، [٨]: و أن ينفعل است، [٩]: و متى است.

و متکلّمون حصر نموده‌اند اعراض را در بیست و یکی که: [١]: کون، [٢]: و لون، [٣]: و طعوم، [٤]: و روایح، [٥]: و حرارت، [٦]: و برودت، [٧]: و رطوبت، [٨]: و یبوست، [٩]: و تألیف،

---

١. ر. ک: *شفاء*، مقولات / ٧٠. شیخ در این موضع به تبیین حرکت و نقطه پرداخته است.

[١٠]: و اعتماد، [١١]: و حيات، [١٢]: و قدرت، [١٣]: و اعتقاد، [١٤]: و ظن، [١٥]: و نظر، [١٦]: و اراده، [١٧]: و كراهت، [١٨]: و شهوت، [١٩]: و نفرت، [٢٠]: و الم، [٢١]: و لذّت است.

و اثبات نموده‌اند بعضى اعراض ديگر راكه مى آيد بحث از آنها و اين اعراض مندرجند در تحت آنچه سابق مذكور شد از نه عـدد، از جهت آن كه كون از أين[١] است، و از آنچه مقارن به اين است، و باقى اعراض كه بعضى ذكر نموده‌اند آنها مـندرج در تـحت كـيفند، و از جهت اين بحث نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از اعراض تسعه فقط كه ما بقى در تحت آنها مندرجند. پس سابقين را دليلى بر حصر به اقسـام تسعه نيست، و بعضى [الف ـ ١٣٩] گردانيده‌اند /*الف/١٠٦/ اجناس ممكنات را منحصر در چهار تا، جوهر و كم و كيف و نسبت. و به هر تقدير برهان بر حصر به تسعه نيست.

---

١. م: ازين

[مقولهٔ کمّ]

مسألهٔ ثانیه

در قسمت کمّ است

قال: الاوّل الکم، فمتصله القارّ جسم و سطح و خطّ، و غیره الزّمان؛ و منفصله العدد.[1]

یعنی کمّ یا متّصل است یا منفصل. متّصل آن است که یافت شود در آن جزء مشترکی که اخر احد از اقسام خود و اوّل دیگری باشد، مثل جسم که اگر نصف شود به حسب تقدیر حد مشترکی به این نحو دارد. و منفصل آن است که چنین نباشد، مثل اربعه که منقسم است به اثنین که حدّ مشترکی ندارد؛ و همچنین ثلاثه.

و توّهم نزد احدی نشود که در اعداد مثل سه وسط نهایت احد قسمین است و بدایت آخر، از جهت آن که اگر شمرده شود وسط داخل این دو تا به این نحو که بدایت و نهایت در طرفین باشد پس عدد چهار تا می‌شود، و اگر ساقط کنیمش از عدد سه دو تا می‌شود، و اولویّتی در این بین از برای اعتبار احدهما دون آخر نیست.

هرگاه دانستی این را پس گفته می‌شود که کمّ متّصل یا قارّ الذّات است ـ یعنی مجتمع الاجزاء است در وجود، مثل جسم ـ یا غیر قار الذّات است مثل زمان که اجزایش با هم جمع نمی‌شوند، و اگر قار الذّات است یا منقسم می‌شود در جهت واحده آن خطّ است، یا در دو

---

۱. *کشف المراد* / ۲۰۳

جهت منقسم می‌شود و آن سطح است، یا در سه جهت منقسم می‌شود و آن جسم تعلیمیست که از جمله اعراض است و غیر قارّالذّات.

از کمّ متصّل زمان تنهاست نه غیر آن و کمّ منفصل عدد است فقط از جهت آن که تقوّم و تحقّق آن از وحدات است که وقتی که از معروض و معدودش مجرّد سازیم اجزائش[1] تمام عدد خواهد بود، لاغیر.

مسألهٔ ثالثه

در خواصّ کمّ است

قال: و یشملهما قبول المساواة و عدمها و القسمة و امکان وجود العادّ.[2]

ذکر نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از برای کمّ منفصل و متّصل سه احوال:

اوّل: قبول مساوات و عدم قبول [ب ـ ١٣٩] مساوات راکه به معنی عدم ملکه باشد، از جهت آن که نسبت به هم اگر بدهیم دو چیز صاحب مقدار را یا مساویند یا نه، باعتبار مقدار نه به اعتبار ذات، و الاّ کلّ و جزء در ذات مساویند همیشه، و تفاوت به سبب مقدار است.

دویم: قبول قسمت است، از جهت آن که به ماهیّت کم عارض می‌شود قسمت و اثنینیّت نیز به سبب مقدار، و از این انقسام گاهی

---

١. م: اجزاش

٢. کشف المراد / ٢٠٣

بودن چیزی غیر چیزی خواسته شده، /*ب/۱۰۶/ و این معنی ملحق به مقدار بالذّات است، و گاهی از انقسام قبول افتراق و جدایی خواسته شده، و این از توابع مادّه است نزد ایشان به طریقی که سابق گذشت بحث در آن، و مراد ایشان از انقسام معنی اوّلست این جا.

سیم: از احوال کمّ، امکان و تحقیق وجود عادّ است، و چون انقسام گاهی بالفعل می‌باشد مثل انقسام کمّ منفصل و گاهی بالقوّه می‌باشد، چنانچه در کمّ متّصل است، پس لازم افتاده در مطلق کمّ امکان وجودی واحدی نه بالفعل، بلکه بالقوّه که آن واحد عادّ تواند باشد، یعنی اگر یکی یکی از آن جدا و برطرف شود آن کمّ معدوم شود، و عادّ این معنی دارد.

در *حاشیهٔ میرسیّد شریف* واقع است: «معنی عدّ شی لآخر افناؤه ایاه بالقاء ما و یساویه عند مرّة أو اکثر، و العادّ موجود بالفعل فی العدد، لأنّ الواحد موجود فی جمیع الأعداد، و هو بعدها و قد یعدّ بعض الاعداد بعضاً أیضاً. یقال: إنّ الواحد لایعدّ غیر المتناهی من الأعداد و الاّ لکان متناهیاً؛ لأنّا نقول انّما یلزم تناهیه أن لوعدّه الواحد بمرّات متناهیة، أمّا لوعدّه بمرّات لاتتناهی فلا».

قال: و هو ذاتی و عرضی.[1]

کم بعضی‌اش بالذّات است، مثل آنچه ما تعداد نمودیم از اقسام متّصله و منفصله.

۱. *کشف المراد* / ۲۰۴

و بعضی کمّ بالعرض است، مثل معروض اقسام کمّ بالذّات از قبیل جسم طبیعی که معروض اقسام کمّ است و کم عارض آن می‌شود، پس جسم طبیعی کمّ بالعرض است. و قسم دیگر از کمّ بالعرض مثل سواد است که حال است [الف ـ ١٤٠] در سطح آن سواد تقدیرش به تقدیر آن سطح است و به واسطهٔ آن مقدّر می‌شود، پس کمیّت سواد که حال در سطح است عرضیست نه ذاتی. و گاهی مقدّر می‌شود چیزی به سبب امری که با آن کم جمع می‌شود در یک محلّ، یعنی از جملهٔ کمّ بالعرض چیزی است که جمع می‌شود با آن کم در یک محلّ، یا چیزی است که متعلّق است به امری که عارض می‌شود مر آن را کمّ، مثل قوّت که تعلّق دارد به تیر انداختن و عارض تیرانداختن می‌شود کمّ عددی و قوّت بسبب آن مکمّم می‌شود.

پس حاصل مدّعا آن شد که عروض کمّ می‌باشد گاهی به سبب وحدت در محلّ یا عارض می‌شود به سبب چیزی که متعلّق است به امری، یعنی فعلی که عارض محل می‌شود، مثل قول ما که این قوّت متناهیست یا غیر متناهی به سبب متعلّق. پس تقدیر قوّت به کمّ ممکن نیست مگر به سبب امری که قوّت تعلّق به آن گرفته است، مثل تیرانداختن و دویدن، تقدیر اینها به تناهی و غیر تناهی و عدد و مدّت و شدّت و ضعف می‌شود، مثل آن که فلان صد تیر می‌تواند انداخت و امثال آن. پس متعلّق است قوّت به فعلی که عارض آن فعل[1] می‌شود اقسام کمّ به آن نحو مذکور. اینست آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در

---

١. م: ـ فعل

شرح خود نقل نموده[۱].

و در شرح ملاّعلی[۲] و حاج محمود نیریزی[۳] و اصفهانی مثال آنچه با کمّ جمع در یک محلّ باشد، سواد و بیاض نقل شده، که با کمّ در جسم است لیکن /*الف/۱۰۷/ [به] شدّت و ضعف که علاّمه نقل نموده، در مقوّی علیه من بعد خواهد منعش در کم آمد.

مسألهٔ چهارم

در احکام کمّ است

و قال: و یعرض ثانی القسمین فیهما لاوّلهما.[٤]

بیان شد سابق که کمّ یا متّصل است یا منفصل، و ایضاً یا ذاتیست یا عرضی است؛ پس ثانی از قسمین در این دو قسمت که آن عرضی باشد عارض ذاتی می‌شود. پس بتحقیق که جسم تعلیمی گاهی عارض آن می‌شود انقسام، پس عارض آن می‌شود تعدّد مثل آن که زمان منقسم به ساعات و شهور و ایّام و اعوام می‌شود، و ایضاً زمان متّصل بالذّات است، عارض آن می‌شود که تقدیر کرده شود به مسافت، پس گفته شود که این زمان حرکت در آن یک فرسخ است [ب ـ ۱٤۰]. پس ظاهر شد معنی قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «ثانی دو قسم عارض اوّل دو قسم می‌شود»، چه معنی دارد.

---

۱. کشف المراد / ۲۰٤

۲. شرح التجرید / ۲۲۲

۳. نیرزی

٤. کشف المراد / ۲۰٤ : نسخه‌ها : عنهما

قال: و فی حصول المنافی و عدم الشّرط دلالة علی انتفاء الضّديّة.[1]

اراده کرده است مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بیان این را که کمّ تضاد نمی‌دارد و دلیل بر آن دو چیز است.

یکی آن که جهت کمّ منافی ضدّیت هست، پس ضدّیت در آن موجود نیست. بیانش این است که انواع کمّ منفصل، یعنی مقوّم و محصّل بعضیند، پس احد نوعین نسبت به دیگری یا مقوّم یا متقوّمند به آن، و محال است تقوّم و تحصّل احد ضدّین به دیگری، و امّا نفی تضادّ کم متّصل بعضی به بعضی از جهت آن که احد نوعین یا آن است که قابل دیگری است مثل سطح که قابل خطّ است و جسم قابل سطح است؛ یا مقبول آن است و ضدّ قابل و مقبول نمی‌باشد؛ پس به این سبب نفی ضدّیت شده.

دویم: آن است که شرط تضادّ مفقود است در کمّ، پس تضاد در آن نیست بیانش این است که تضادّ میان دو امر مشروط است به دو شرط:

یکی اتّحاد موضوع، یعنی موضوع واحدی توانند داشت که وارد شوند بر سبیل تعاقب آنجا.

دویم: آن که میان ایشان نهایت دوری باشد. و این هر دو منتفیست در این جا.

امّا عدم اتّحاد موضوع در کمّ عددی از جهت آن که نیست چیزی از دو عدد را موضوع قریب مشترکی ـ و اطلاق بر غیر جسم طبیعی موضوع چون محلّ متقوّم به نفس نیستند به طریق مسامحه است که

---

۱. *کشف المراد* / ۲۰۵

شرّاح نموده‌اند[۱] ـ و همچنین در کمّ متصّل از برای آن که جسم طبیعی معروض جسم تعلیمی است، و از برای سطح نیز معروض است به واسطهٔ جسم تعلیمی، و همچنین از برای خطّ نیز معروض است به واسطهٔ سطح، پس در معروض واحد قریب وارد نمی‌توانند شد که بدون واسطه باشد. و اما عدم بودن آن در غایت /*ب/۱۰۷/ تباعد از جهت آن که مقداری نیست که یافت شود مگر که ممکن باشد که فرض شود اکثر از آن یا اصغر آن در آن، پس غایت تباعد بینهما نیست، و همچنین عدد.

قال: و یوصف بالزّیادة و الکثرة و مقابلهما دون الشدّة و مقابلها.[۲]

یعنی [الف ـ ۱۴۱] کمّ به انواعش[۳] موصوف می‌شود به این که بعضی‌اش زاید است به بعضی، چنانچه ستّه از ید از ثلاثه است، و همچنین خطّ اطول و انقص می‌شود و موصوف به قلّت و کثرت می‌شود و ممتنع است اتّصافش به شدّت و ضعف، از جهت آن که خطّی اشدّ از خطّ دیگر به سبب خطّ بودن نمی‌باشد، و کثرت و زیادتی به سبب عدد و اصل امر موجود است نه به سبب اختلاف در فصل و حقیقت آن که در شدّت و ضعف می‌باشد، این اختلاف حقیقی و مشهور است نزد اهل این فنّ که ذاتی مقول به تشکیک نیست.

---

۱. کذا. عبارت معترضه مغشوش است. *کشف المراد*: «اما عدم اتحاد الموضوع فی العدد: فلانّه لیس لشیء من العددین موضوع قریب مشترک و کذا المتصل».

۲. *کشف المراد* / ۲۰۵

۳. م: باعواعش

قال: و انواع الكمّ المتّصل قد تكون تعليميّة.[١]

یعنی انواع ثلاثه از کم متّصل قارّ الذّات ـ که خط و سطح و جسم است ـ گاهی اخذ کرده می‌شود به اعتبار لابشرط شیء پس آنها را تعلیمی می‌گویند، و گاهی به اعتبار دیگر که شرط شیء باشد، ملاحظه می‌شوند پس آن وقت تعلیمی نمی‌گویند، مثلا هرگاه اخذ شود مقدار به اعتبار ذات خودش نه از جهت اقترانش[٢] به موادّ و اعراضش از الوان و غیرها آن را مقدار تعلیمی می‌گویند، مثل خطّ تعلیمی و سطح تعلیمی و جسم تعلیمی. پس در جسم تعلیمی تخیّل می‌شود ابعاد ثلاثه بدون التفات به چیزی از موادّ و احوالش، و همچنین نقطه اگر چه از ما نحن فیه نیست، و موافق شرح علاّمه و[٣] اینها را تعلیمی می‌گویند، چون در علم تعلیم ـ که علم ریاضیست ـ بحث از اینها مجرّد از مادّه و توابعش می‌کنند. و در مبدأ تحصیل شروع به ریاضی و حساب می‌شود از جهت تأسّی نفس به امور یقینیّه در اوّل تعلیم.

قال: و ان کانت تختلف بنوع مّا من الاعتبار.[٤]

ظاهر معنی از این کلام این است که بودن جسم تعلیمی مفارق است با بودن خطّ و سطح این نحو، و بیان مفارقت اینها از هم موافق تحریر علاّمه این است که مفارقت دارند از هم به نوعی از اعتبار، امّا

---

١. *کشف المراد* / ٢٠٦ : و انواع متصله قد ...

٢. م : اقتراش

٣. کذا.

٤. *کشف المراد* / ٢٠٦

جسم تعلیمی که مفارق است از سطح و خطّ تعلیمی، بیانش این است که جسم ممکن است که اخذ کرده شود لابشرط غیر و بشرط لاغیر، امّا سطح و خطّ ممکن نیست اخذ [ب ـ ١٤١] احدهما مگر به اعتبار اوّل که لابشرط است نه بشرط لا.

و شارح اصفهانی گفته که: «لابشرط شیء در جسم تعلیمی عدم التفات است به موادّ و احوال جسم، و در سطح تعلیمی عدم التفات است از امور جسم، مثل: ضوء و خشونت و ملاست. و در خطّ تعلیمی بدون ملاحظه سطح است. و گفته ممکن نیست امّا تخیّل این سطح و خطّ بشرط لاشیء از جهت آن که تخیّل سطح به شرط عدم جسم و خطّ نیز به شرط عدم سطح مصوّر نمی‌شود». اینست که علاّمه گفته بشرط لا در خطّ و سطح ممکن نیست.

و میرسیّد شریف در حاشیه گفته است[1]: «یمکن أن یتخیّل بُعد ممتد فی الجهات مجرّداً عما عداه، و لا یمکن ان یتخیّل بعد ممتد فی جهتی الطّول و العرض مجرداً عن الامتداد[2] العمقی بالمرّة، بل لابدان یتخیّل له عمقٌ مّا و ان کان قلیلاً جداً، فیکون المتخیّل جسماً لاسطحاً، و لا یمکن ایضاً أن یتخیّل بعد ممتد فی جهة واحدة فقط، بل لابدّ أن یتخیّل له امتداد عرضی بل عمقی ایضا، فیکون المتخیّل علی هذا التّقدیر جسماً لاخطاً، بل نقول لا یمکن تخیّل النقطة فی الخطّ، بل لابدّ أن یتخیّل لها امتدادٌ ما و ان کان قلیلاً جدّاً فی الطّول بل فی العرض و العمق ایضاً، فیکون المتخیّل جسماً صغیراً. فهذه الامور ـ

---

١. م : ـ است
٢. م : + اذ

اعنى النّقطة و الخط و السّطح ـ يمكن تصوّرها على وجه كلّى و لايمكن تخيّلها بخلاف الجسم، فانّه يمكن تصوّره و تخيّله يشهد بذلک كلّه الوجدان الصّحيح».

پس مستفاد شد بشرط لامصوّر نمى‌شوند از جهت آن كه سطح عبارت است از چيزى كه در آن طول و عرضى باشد و عمق نباشد، پس بدون شرط عدم عمق تصوّر نمى‌شود، و خطّ هم بدون آن كه عرض و عمق نداشته باشد و عارض سطح باشد تصوّر نمى‌شود، پس /*الف/١٠٨/ از اين جهت جسم تعليمى مختلف مى‌شود در انواع ثلاثه به نوعٌ مّائى از اعتبار.

قال: و تخلف الجوهرية عمّا يقال فى جواب ما هو فى كلّ واحد يعطى عرضيّته.[1]

اراده كرده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ كه بيان كند اين را كه اين انواع كم بأسرها اعراضند، و به دو طريق استدلال نموده:

يكى: آن است كه شامل جميع اين انواع كمّ هست.

و ثانى: مختصّ [الف ـ ١٤٢] به هر واحد واحد است.

امّا عامّ كه در اين مذكور شده تقريرش اينست كه: معنى جوهريّت در حدّ و تعريف هر واحد از سطح و خطّ و جسم تعليمى و زمان و عدد داخل نيست در جواب ما هو هرگاه سؤال از حقيقت هر يک شود، پس مى‌باشد[2] هر واحد از اينها عرضى، مثلاً اگر سؤال از خطّ

---

١. كشف المراد / ٢٠٦

٢. م: ـ پس مى‌باشد

شود گفته می‌شود که کمّ متّصل قارّ مستقیم فی جهة واحدة، و گفته نمی‌شود: جوهر متّصل الی آخر. پس مختلف است تعریف.

قال: و التّبدّل مع بقاء الحقیقة و افتقار التناهی الی برهان و ثبوت الکرة الحقیقیة و الافتقار الی عرض، و التّقویم[1] به یعطی عرضیة الجسم التّعلیمی و السّطح و الخطّ و الزّمان و العدد.[2]

این وجهیست که دلالت می‌کند بر عرضیّت هر واحد واحد به خصوص.

امّا جسم تعلیمی پس بتحقیق عرض است در طبیعی آن، از جهت آن که جسم طبیعی متبدّل می‌شود در هر واحد از ابعاد تعلیمیّه و حقیقت جسمیّت سابق باقی است، مثل آن که شمعه قابل اشکال مختلفه هست با بقای حقیقت شمعیّت، پس زوال هر واحد از ابعاد و بقاء جسمیّت دلالت بر عرضیّت ابعاد ـ اعنی جسم تعلیمی ـ می‌کند.

و امّا سطح پس بدرستی که آن عرض است از جهت آن که ثبوت آن از برای جسم به سبب تناهی اعراض است که در جسم است و محتاج است این تناهی به برهان، پس عرض است. و این است که بعضی تصوّر جسم غیرمتناهی نموده‌اند. و اجزاء حقیقت شیء معلوم است و به برهان ثابت نمی‌شود، پس تناهی مقوّم جسم نیست، و عرضی آن است. و هرگاه تناهی عارض باشد خواهد بود آنچه ثابت می‌شود بواسطه تناهی اولی به عرضیت.

١. م: التقوم. نیز متن تجرید الاعتقاد / ١٦٤

٢. کشف المراد / ٢٠٦

و امّا خطّ پس بتحقيق عرض است، از جهت آن كه غير واجب الثّبوت است، و بالعرض است از براى جسم، و هر چه همچو باشد عرضى خواهد بود. و بيان عدم وجوب ثبوت خطّ از جهت آن كه ثابت مى‌شود از براى سطح به واسطهٔ تناهى و در سطح گاه هست كه اين نهايت نيست، مثل كره حقيقيّه ساكنه كه در آن خطّ نيست [ب - ۱۴۲] بالفعل و كره ساكنه، به جهت آن گفته‌اند كه: در متحرّك كه تصوّر خطوط در وقت حركت مى‌شود.

و امّا زمان، پس بدرستى كه محتاج است به حركت، از جهت /*ب/۱۰۸/ آن كه زمان مقدار حركت است، و مقدار محتاج است بر متقدّرى[1] - يعنى قابل تقديرى - كه آن حركت است، و حركت عرض است و محتاج به عرض اولى است به عرضيّت، پس زمان عرض است.

و امّا عدد، از جهت آن كه تقوّم و تحصّلش به آحاد است به نحوى كه گذشت، و آحاد عرض است، پس عدد نيز عرض است.

پس قول مصنّف كه: «و التّبدّل» گفته تا قول او كه «يعطى عرضيّة الجسم التّعليمى و اللسّطح و الخط و الزّمان و العدد» اشاره به دلايل خاصّه است. و در كلام متن لفّ و نشر است. «فان التّبدّل مع بقاء الحقيقة» متعلّق به جسم تعليمى است، و «افتقار التّناهى» الى «برهان» متعلّق به سطح است. و «ثبوت الكره الحقيقيّة» متعلّق به خطّ است و «الافتقار الى عرض» متعلّق به زمان است. و «التقوّم به» متعلّق به

---

۱. م: متعدى

عدد است.

قال: و لیست الاطراف اعداماً و ان اتّصف بها مع نوع من الاضافة.[۱]

یعنی اطراف اعدام نیستند اگر چه متّصفند به اعدام با نوعی از اضافه. رفته‌اند جماعتی از متکلّمین به این که سطح که طرف جسم است و خطّ که طرف سطح است و نقطه که طرف خطّ است اعدام صرفه‌اند که تحقّقی در خارج ندارند و الاّ منقسم می‌شدند به انقسام محلّشان که جسم و سطح و خطّند. و ایضاً از جهت آن که طرف عبارت است از نهایت شیء که عبارت از فنای و عدم آن شیء است، پس از جمله اعدامند، و از جهت آن که سطحین هرگاه وجودی باشند و ملاقات کنند با هم در وقت ملاقات کردن اجسام، پس اگر ملاقات به تمام اجزا نموده‌اند تداخل لازم می‌آید. و الاّ پس انقسام سطح لازم است جهت آن که مایلاقی غیر ما لایلاقی[۲] است و همچنین خطّ و نقطه. و این وجوه ثلاثه خالی از تکلّفی نیست، از جهت آن که از کلام اوّل که موجب انقسام بود جواب گفته‌اند که انقسام محلّ موجب انقسام حال در اعراض ساریه است، امّا در غیر [الف ـ ۱۴۳] اعراض ساریه است[۳]، پس انقسام محلّ باعث انقسام حال نمی‌شود.

و امّا ثانی که مذکور شد که طرف عبارت[۴] از نهایت است[۵] تکلّف است، از جهت آن که نهایت عدم محض و نفی صرف نیست، به سبب

---

۱. کشف المراد / ۲۰۷

۲. م: ـ غیر ما یلاقی

۳. ن: ـ است

۴. م: عبارتست

۵. م: ـ است

آن که عدم مشار اليه نمی‌شود و اطراف مشار اليه می‌شوند، بلکه در اين جا ـ يعنی در نهايت سطحی ـ سه امر است.

يکی: سطح، و آن مقداری است دو طول و عرض که قابل اشاره است و موجود است.

دويم: فنای جسم است که به معنی انقطاعش است /*الف/١٠٩/ در جهت معيّنه از جهات امتداد، و نيست به عدم صرف، بلکه عدم احد ابعاد جسم است که ثخن جسم باشد.

و امر ثالث: اضافه است که عارض می‌شود يک‌بار سطح را.

پس گفته می‌شود که سطحی که مضاف به ذی سطح است يعنی اين سطح امر صاحب سطح است و مضاف به ذی سطح شدن به[١] معنی اضافه‌ای است که عارض سطح شده؛ و يک بار عارض فنا می‌شود، پس گفته می‌شود که انقطاع نهايت جسم صاحب نهايت است و انقطاع فنای جسم است و ختم است[٢] که نهايت جسم صاحب نهايت ايضاً معنی اضافيست که عارض نهايت است، و اضافه يعنی معنی اضافی عارض هر دو، يعنی سطح و نهايت است و متأخّر است از هر دو. و گاهی اخذ می‌شود سطح عاری از اين اضافات، پس موضوع علم هندسه است. و همچنين است بحث در خطّ و نقطه.

و جواب از وجه ثالث اين‌است که دو جسم هرگاه ملاقات نمايند و متّصل شوند، معدوم می‌شود اين‌دو سطح، و جسمِ واحد می‌شوند، و اگر تماس[٣] با هم کنند بدون اين نحو ملاقات، پس سطحان[٤] باقی

---

١. م : ـ به
٢. م ، الف : ـ و انقطاع ... است
٣. م ، الف : مماس
٤. م : سطحاً

خواهند بود بدون انقسام و تداخلی.

و شارح اصفهانی چند قسم جواب در بطلان انقسام اینها گفته است:

اوّل: آن که اطراف نهایات نیستند، بلکه معروض نهایاتند، پس تقسیم نهایت لازم نیست.

دویم: آن که امتناع نیست در تداخل سطحین از جهت عدم عمق، چون که سطح در عمق عظم و [ب - ١٤٣] صغری ندارد، پس امتناع نیست در این تداخل.

سیم: آن که از انقسام محل انقسام حال لازم است اگر از اعراض ساریه باشند، و اطراف چنین نیستند.

قال: و الجنس معروض التّناهی و عدمه.[١]

اراده نموده است مصنّف - رحمه اللّه - از لفظ «الجنس» جنس کمّ را از آن حیثیّت که جنس است این کمّ جهت دو نوع خودش از متّصل و منفصل. و این کمّ چیزی است که لاحق این می‌شود تناهی و عدم تناهی بالذّات و این عدم تناهی عدم ملکه است نه عدم مطلق، از جهت آن که عدم مطلق صادق می آید بر چیزی که سلب کرده شده از آن امری که[٢] نحو مادّه باشد که به اعتبار آن تناهی بر آن صادق است، و آن نیست مگر مثل مجرّدات که از مواد و مقادیر امتدادی عارینند. فعلی هذا امتداد مسلوب است، به معنی عدم مطلق از عمق نسبت به

---

١. *کشف المراد* / ٢٠٨

٢. م ، الف : چیزی

سطح، چون در سطح عمق نيست اصلاً، و همچنين در عدم صرف كه در مقدّمه حدوث عالم ما بين واجب و عالم ثالث المعلّمين ـ جدّ داعى ـ گفته كه عدم غير مكمّم صرف مطلق است كه غير متناهى است، و نه غير متناهى به سبب آن كه امتداد در امور مادّى متصوّر است نـه در عدم صرف مطلق و در مجرّدات. پس موافق حديث: «كان اللّه و لم يكن معه شىء»[1] عدم غير مكمّم است فاصله ما بين واجب و عالم.

و سيّد مرتضى ـ رحمه اللّه ـ در بعض مؤلّفات خود ايراد نموده كه حضرت رسالت ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ بعضى از زنادقه كه به قدم عالم قائل بودند الزام فرمود كه عالم و فلک قـديم اگـر بـاشند، پس حركت افلاک غير متناهى و قديم مى‌شود، و وجود امروز موقوف بر ديروز، و همچنين هر لاحقى موقوف بر وجود سابق بوده در تحقّق، و چون قديم بوده و غير متناهى بايد باشد حركات فلک به حسب تحقّق و وجود ايام از اوّل غير متناهى و غير مبدأ، پس وجود امروز كه به ما رسيده بعد از حركات غير متناهيه متحقّق شده، و طىّ حركات غير متناهيه محال است. پس امروز بايست بما نرسد و چون امروز به ما رسيد معلوم است كه قدم عالم و حركت افلاک غيرمتناهى بودن باطل است و عالم مسبوق به عدم است.

و شکّ نيست كه اين دليل و برهان اثبات عدم غير مكمّم مذكور مى‌نمايد و حدوث عالم را ثابت مى‌كند، به اين معنى كه عالم مسبوق بر عدم بوده، و قديم و غير متناهى ايام و ليالى نبوده، و الاّ امروز به ما

---

۱. ر.ک: توحيد صدوق / ٦٧

نمی‌رسید. و علاّمه حلی ـ رحمه اللّه ـ این استدلال را در *مناهج الیقین* که از مؤلّفات اوست نقل نموده، و بیان ایراد بحث جمعی که بر این استدلال نموده‌اند نقل نموده، و گفته تمام بودن این استدلال بدیهیست و ظاهر است این معنی به جهت آن که هرگاه وجود امروز موقوف بر طیّ و اعدام ایام سابقه غیرمتناهیه و لیالی سابقه باشد که موجود و معدوم شده باشند، چون فرض قدم این حرکات و غیرمتناهیه بودن آنها شده و تا طیّ افراد آن نشود این یوم حاضر متحقّق نمی‌شود، پس مستلزم محال که منتهی شدن غیر متناهیه ... منتهی است، جهت آن که این انتها موقوف است ... سابقه و طی حرکات غیرمتناهیه که ... و[1] بتحقیق که لاحق می‌شود تناهی و عدم تناهی یعنی[2] به عدم خاصّ که آن[3] عدم ملکه باشد غیر کمّ را به واسطه و وسیله کم، مثل جسمانیّات را که تناهی و عدم تناهی به سبب کمیّت می‌باشد. و گفته می‌شود از برای /*ب/۱۰۹/ قوّت افعال تناهی و غیر تناهی به اعتبار عدد آثار و امتداد زمان آن قوّت با قصر آن. و گفته می‌شود مَر بُعد و زمان و عدد را که اینها متناهیند یا غیر متناهی بالاصاله نه به اعتبار لحوق امری به اینها، بلکه بالذّات.

---

۱. م، الف: ـ فعلی هذا امتداد ... و

۲. ن: ـ یعنی

۳. م، الف: ـ آن

قال: و هما اعتباریان.[1]

یعنی تناهی و غیر تناهی از امور خارجیه نیستند، بلکه در ذهـن اعتبار کرده میشوند که عارض اشیا میشوند.

۱. کشف المراد / ۲۰۸

[مقولهٔ کیف]

قال: الثّانی: الکیف و یرسم بقیود عدمیّة مختصّة جملتها بالاجتماع.[1]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از کمّ شروع نمود در بحث از کیف. و این دویم از اعراض تسعه است. و در این چند مسأله است:

[مسألهٔ] اوّل

تعریفِ به رسم کیف است

بدان این را که اجناس عالیه را کیفیتیست که[2] ممکن نیست تحدید اینها، چون بسیطند و مرکّب نیستند. بلکه رسم کرده می‌شوند به اموری که اعرف از اینهاست نزد عقل، و رسم مرکّب است از خواص شیء و عوارض آن، و چون عوارض گاهی عامّ می‌باشند و گاهی خاصّ، و عامّ مفید تمیّز که: اقلّ مراتب تعریف است نیست، پس صلاحیّت ندارد عوارض عامّه از جهت تعریف مگر آن که مختصّ شود به سبب اجتماع اینها [الف ـ ۱٤٤] به ماهیّت مختصّه مرسومه، چنانچه در تعریف خفّاش گفته‌اند: «طائر ولود».

و ایضاً از جهت آن که یافت نمی‌شود در این جنس عامّ یعنی کیفیّت امر خاصّی که مفید تصوّر و تعریف آن شود، لهذا متوصّل شده‌اند در تعریف آن به عوارض عدمیّه که هر واحد اعم از آن معرّفند، لیکن مجموع به سبب آن که در آن جمعند؛ و این جمعیّت در

---

۱. *کشف المراد* / ۲۰۸

۲. م، الف: ـ کیفیتیست که

جای دیگر نیست و مختصّ است، معرّف شده. پس گفته‌اند در تعریف کیف هیئت قاره است که موقوف نیست تصوّر آن بر تصوّر غیرش و اقتضای قسمت و لاقسمت در محلّش نمی‌کند به اقتضاء اوّلی.

پس قول ما که هیئت است شامل جمیع اعراض تسعه است. امّا از هیئت جوهر[١] بیرون می‌رود، چون داخل هیئت نیست. و هیئت مختصّ عرض است.[٢] و از لفظ قارّه بیرون می‌رود حرکت و آنچه قارّ نباشد از اعراض و از لفظ «لا یقتضی القسمة و اللاقسمة فی محلّها» بیرون می‌رود کمّ و وحدت و نقطه.

و از لفظ «اقتضاءً اوّلیا» که گفته شد منظور این است که در محدود علم به اشیاء لاینقسم مثل نقطه و وحدت داخل شود؛ زیرا که علم به آن اقتضاء لاقسمت می‌کند با وجود آن که از کیف است؛ زیرا که اقتضاء عدم قسمت در آن نیست اوّلی، بلکه به سبب وحدت معلومه است که چون معلوم وحدت دارد علم به آن نیز وحدت دارد، و علم تابع معلوم است.

مسألهٔ ثانیه

در اقسام کیف است

قال: و اقسامه اربعة.[٣]

کیف را انواع /*الف/١١٠/ چهار است:

---

١. ن : چوهر
٢. م ، الف : ـ و هیئت مختص عرض است
٣. کشف المراد / ٢٠٩

اوّل: کیفیّات محسوسه است، مثل سواد و حرارت.

دویم: کیفیّات مختصّه است به ذوات انفس، مثل علوم و ارادات و ظنون.

سیم: کیفیّات استعدادیّه، مثل صلابت و لیّن است.

چهارم: کیفیّات مختصّه به کمیّات است مثل زوجیّت و استقامت و غیر اینها.

مسألهٔ ثالثه

در بحث از محسوسات است

قال: فالمحسوسات امّا انفعالیات أو انفعالات.[1]

یعنی کیفیّات محسوسه اگر راسخ است و عسر الزّوال است «انفعالیات» می‌گویند اینها را، مثل صُفرت[2] ذهب و حلاوت عسل را که رسوخ [ب ـ ۱۴۴] دارد. در آنها[3] و چون اوّلا از اینها حواس منفعل می‌شود مسمّی به این اسم شده. و اگر غیر راسخ است مثل حمرت خجل و صفرت و جل آن را «انفعالات» می‌گویند هر چند انفعالیّات نیز می‌توانش گفت به سبب انفعال حواس، لیکن چون سریع‌الزّوال‌اند داخل امر قابل نسبت ندانسته[4]، منع از این نسبت نموده‌اند، چنانچه قلیل را می‌گویند چیزی نیست.

و در بعضی شروح واقع است که زیادتی لفظ گفته‌اند دالّ است بر زیادتی معنی، لهذا امور راسخه را انفعالیّات و غیر راسخه را انفعالات

---

۱. کشف المراد / ۲۱۰

۲. صُفرت: زردی

۳. م ، الف : ـ در آنها

۴. م : + و

گفته‌اند.

و شيخ ابوعلى در *شفا* گفته كه: «انّ القسم الاوّل انّما سمّيت انفعاليّات لأن الحواس قد ينفعل عنها، و امّا القسم الثانى فهو بسرعة زواله منع منه هذا الاسم، كما منع من قليل الشىء الموجود اسم الموجود و سمّى» ـ أى الثانى من القسمان[1] ـ بامر ـ أى اسم ـ هو التجدّد و التّغيير و هو الانفعال، فيكون هذا الاسم كالمستعار له»[2].

مسألهٔ رابعه

در مغايرت كيفيّات است با اشكال و امزجه

قال: و هى مغايرة للأشكال لاختلافهما فى الحمل.[3]

يعنى[4] كيفيّات مثل الوان و حرارت و برودت و غير اينها از كيفيّات هر يک[5] مغاير اشكال است. اين كلام از مصنّف ـ رحمه اللّه ـ مبنى بر آن است كه رفته‌اند قومى به اين‌كه اين كيفيّات نفس اشكال است، گفته‌اند كه اجسام منتهى مى‌شود در تحليل به اجزاء صغارى كه قابل قسمت وهميّه‌اند نه انفكاكيّه، و اين اجزا مختلفند در اشكال، پس آنچه را احاطه نموده چهار مثلّث كه در هر طرفى مثلّثى در جسمى باشد[6] باعث تفرّق اتّصال عضو مى‌شود، پس از آن احساس

---

١. م، الف: ـ اى الثانى من القسمان

٢. *الشفاء*، مقولات / ١٩٣ با اندكى اختلاف

٣. *كشف المراد* / ٢١٠. نسخه‌ها: مغاير

٤. م، الف: ـ يعنى

٥. م، الف: ـ مثل الوان ... يک

٦. م، الف: ـ كه در ... باشد

حرارت می‌شود، و آنچه به آن احاطه می‌کند شش مربع غلیظ است، و نفوذ نمی‌کند از آن احساس برودت می‌شود و آنچه باعث انقطاع عضو می‌شود، و منقطع می‌سازد عضو را به اجزاء صغار، و شدید النّفوذ است، پس آن می‌سوزاند و تند است، مثل فلفل. /*ب/١١٠/ و آنچه باعث اتّصال و تلاقی اعضاء صغار شود و خلاف انقطاع سابق به عمل آرد[1] شیرین است. این است تحقیق علاّمه ... در شرح خود در باب این‌که اجزاء مذکوره که ... اجزاء چنین ادراک ... قسمت و تجزّی وهمیه ...

و[2] ایضاً گفته‌اند: الوان مرئیّه اصل شکلها است، پس آنچه منفصل می‌شود از آن شعاع بصر [الف ـ ١٤٥] اگر شعاعیست که مفرّق بصر باشد آن بیاض است، و اگر آن شعاع، شعاعیست [که] قابض بصر باشد آن سواد است. و حاصل می‌شود از اختلاط بیاض و سواد و امتزاج این هر دو به هم باقی انواع الوان.

و محقّقون ابطال نموده‌اند این مقاله را به این‌که اشکال و الوان غیر هم‌اند، و مختلفند در محمولات. پس حمل کرده می‌شود به احدهما امری به عنوان ایجاب، و به دیگری آن امر به عنوان سلب[3]؛ پس لازم می‌آید تغایر این هر دو بالضّروره. و بیانش این است که اشکال ملموسه‌اند و غیر متضاده‌اند یعنی به لمس در می‌آیند و ضدّ هم نیستند، و الوان متضادّه غیر ملموسه‌اند. و ایضاً اشکال مرئی می‌شوند و حرارت و برودت مرئی نمی‌شوند. اینست کلام علاّمه، رحمه اللّه

---

١. الف : آورد
٢. م ، الف : ـ این است تحقیق ... و
٣. م : + وی

تعالی.

لیکن در این کلام نظر است که گفته «شکلها ضدّ هم نیستند» از جهت آن که اگر از تضاد، تضادّ مشهوری می‌خواهند عدم تضاد مسلّم نیست، و اگر تضادّ حقیقی خواسته‌اند، پس در اطراف کیفیّات منحصر خواهد بود این تضادّ. و شکّ نیست که ما بین هر دو شکل غایت خلافش غیر محدود است. یعنی هر یک را غایت خلاف اگر تصوّر کنی اشدّ از آن متصوّر است در تخالف.

قال: و المزاج لعمومها.[1]

رفته آخرون از اوایل به این که کیفیّات محسوسه اصل امزجه‌اند، و این خطا است، از جهت آن که مزاج کیفیّت متوسّطه میان حارّ و بارد است که حاصل می‌شود از تفاعل اینها بهم، و حرارت و برودت از کیفیّات ملموسه‌اند پس مزاج از این هر دو حاصل خواهد بود، و لون طعم و امثالها که از کیفیّاتند، از امور غیر ملموسه‌اند و مغایر مزاجند اگر چه تابع مزاجند، و تابع غیر متبوع می‌باشد. و ایضاً کیفیّات اعمّ از مزاجند به جهت آن که کیفیّات در بسایط متحقّقند به خلاف مزاج. اینست مفصّل این بیان و آنچه در شرح علاّمه در این باب واقع است.

و در شرح اصفهانی واقع است ایضاً که این کیفیّات یعنی لون و طعم و امثالها [ب ـ ١٤٥] مغایر مزاجند از جهت آن که اینها بدون مزاج متحقق می‌شوند، چنانچه در بسایط است اگر چه مزاج بدون کیفیّات

---

١. کشف المراد / ٢١١

حاصل نمی‌شود، پس مزاج اخصّ و غیر کیفیّات محسوسه است.

مسألهٔ خامسه

در بحث از ملموسات است

قال: فمنها /*الف/۱۱۱/ اوایل الملموسات، و هی: الحرارة و البرودة و الرّطوبة و الیبوسة و البواقی منتسبه الیها.[1]

و چون کیفیّات ملموسه اظهرند نزد طبیعت حیوانات از جهت عمومش نسبت به کلّ حیوان، پس مقدّم داشت بحث از اینها را. و بدان که کیفیّات ملموسه یا فعلیّه‌اند یا انفعالیّه یا چیزی است که مناسب این هر دو است! پس فعلیّه دو کیفیّتند که آنها: حرارت است و برودت. و انفعالیّه نیز دو تاست: رطوبت و یبوست است.

و ما می‌خواهیم از فعلیّه چیزی که بکند صورت به وساطت آن در مادّه فعلی، و به منفعله چیزی که منفعل شود مادّه به وساطت آن. و بتحقیق که دو تای اوّل فعلیّتین‌اند و دوتای آخر منفعلتَیْن اگر چه مادّه‌ها منفعل می‌شوند به اعتبار این دوتای اوّل نیز، لیکن این دو تا را فعلیتَیْن می‌گویند از جهت آن که اوّلتین فاعلند در دوتای اخر بدون عکس.

و امّا باقی کیفیّات ملموسه مثل لطافت و کثافت و لزوجت و هشاشت[2] و جفاف و بلّت[3] تابع این اربعه‌اند. و لطافت را نقل نموده‌اند به عنوان اشتراک که به چهار معنی است:

---

۱. *کشف المراد* / ۲۱۱

۲. هشاشت : نرم و ترد

۳. بلّت : تری

یکی: رقّت قوام و سهولت قبول اشکال.
دویم: قبول انقسام به اجزاء صغیرهٔ جدا.
و سیم: سرعت تأثیر از تلاقی.
و رابع: به معنی شفافیّت است و کثافت.
ایضاً اطلاق می‌شود بر مقابلات این اشیا به اشتراک.

امّا لزوجت امری است که باعث تسهیل تشکّل لزج است به هر شکل که خواهند، لیکن صعب است تفریق آن. و مرکّب است آن از رطوبت و یبوست.

و هشاشت مخالف آن است که صعب است تشکیل هشیش، و سهل است تفریقش. و آن مرکّب از رطوبت و یبوست است با ضعف مزاج. و در *صراح* واقع است که:«لزوجت لغزانی [الف ـ ۱٤٦] و چفسانی[1] چیزی چون سریشم[2]».[3]

قال: فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرّقة للمختلفات، و البرودة بالعكس.[4]

حرارت از شأنش احداث خفّت و میل به صعود است. و حاصل می‌شود به سبب این حرکت پس هرگاه وارد شود حرارت بر مرکّب و گرم کند آن را الطف آن، مثل هوا طلب صعود می‌کند پیش از غیرش به سرعت، به سبب آن که زود منفعل می‌شود. پس مقتضی تفریق اجزاء، آن مرکّب است، و هرگاه صعود کند الطف باقی آنچه می‌ماند

---

۱. کذا : چفسان : چسبان ، چسبنده
۲. م : شریشم
۳. *صراح اللغة* / ٥٥
٤. کشف *المراد* / ۲۱۱

از متشاکلات با هم جمع می‌شوند چون جنسیّت علّت ضمّ است. و این است که /*ب/١١١/ مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته که: «جامعة للمتشاکلات» الی آخره.

و برودت بر عکس حرارت است که جمع مختلفات می‌کند، و تفریق متشاکلات می‌نماید؛ زیرا که باعث انجماد می‌شود نه تفریق که متشاکلات به سبب انضمام جنسیّت جمع شوند، و مختلفات به سبب مخالفت از هم مفارقت نمایند، پس به سبب انجماد متشاکلات پیش هم نمی‌توانند آمد، و مختلفات از انجماد به هم ملصق می‌شوند، خنکی طرفه بلایی بود است که از جانبین مضرّ است.

قال: و هما متضادّتان.

یعنی حرارت و برودت دو کیفیّت وجودیّه هستند که ما بین ایشان غایت تباعد است، پس این هر دو ضدّ هم‌اند. و خلاف نکرده‌اند در این محقّقون و غیر محقّقین رفته [اند] به این‌که برودت عدم حرارت است از آنچه در شأنش این باشد که حارّ باشد، پس تقابل میان اینها تقابل عدم و ملکه است، و این خطا است؛ از جهت آن که ادراک می‌کنیم از جسم بارد کیفیّت زایده بر جسمیّت مطلقه و زاید از عدم حرارت را، بلکه مدرک امر وجودی این جا می‌شود که آن برودت است و عدم حرارت مدرک نمی‌شود، پس رسید که برودت ضدّ و صفت وجودیّه است و مدرک است.

قال: و تطلق الحرارة على معانٍ أُخَر مخالفة للكيفيّة فى الحقيقة.[١]

لفظ حرارت اطلاق كرده مى‌شود بر چند معانى[٢].

اوّل: نحو كيفيّت محسوسه از حرارت نار.

دويم: حرارتى كه مناسب حيات است، و اين حرارت شرط است در حيات. و اين را حرارت غريزيّه مى‌گويند، و اين حرارت مخالف حرارت نار است در حقيقت؛ از جهت آن كه [ب ـ ١٤٦] حرارت نار مضادّ حيات است، و حرارت غريزيّه شرط است در حيات.

سيم: حرارت كواكب نيرّه است، و اين هم چنانچه مذكور شد مغاير حرارتيست كه شرط حيات است.

قال: و الرّطوبة كيفيّة تقتضى سهولة التشكّل، و اليبوسة بالعكس.[٣]

تفسير نموده است شيخ رطوبت را به اين‌كه كيفيتيست كه اقتضاى سهولت تشكل و اتّصال و تفرّق نيز مى‌كند. و جمهور اطلاق نموده‌اند رطوبت را بر بلّت نه غير، پس هوا ارطب نيست نزد[٤] ايشان، و نزد شيخ هوا ارطب است، و گردانيده بلّت را شيخ رطوبت غريبه جاريه بر ظاهر جسم، همچنين كه انتفاخ را رطوبت غريبه نافذه به باطن دانسته است.

و جفاف عدم بلّت است از چيزى كه در شأنش بلّت هست.

و يبوست مقابل رطوبت است.

---

١. *كشف المراد* / ٢١٢

٢. كذا

٣. *كشف المراد* / ٢١٢

٤. م: نز

قال: و هما متغایران للّین و الصّلابة.[1]

یعنی رطوبت و یبوست غیر لین و صلابت است. و این هر دو از کیفیّات استعدادیّه‌اند. پس لین کیفیّتیست که جسم به سبب آن مستعدّ انغمار و فرو رفتن است، و می‌باشد اشیا را به سبب آن قوام غیر سیال، پس منتقل می‌شود /*الف/١١٢/ از موضعش قدری و ممتدّ بسیار نمی‌شود.

و در شرح اصفهانی واقع است که[2]: منتقل از وضعش می‌شود و ممتدّ نمی‌شود بسیار، و ایضاً متفرّق به سهولت[3] نمی‌شود و قبول غمر از رطوبت می‌کند، و امساک از یبوست نیز دارد.

و صلابت کیفیّتیست که مقتضی مقابل این است.

قال: و الثقل کیفیة تقتضی حرکة الجسم الی حیث ینطبق مرکزه علی مرکز العالم ان کان مطلقاً، و الخفّة بالعکس؛ و یقالان بالاضافة باعتبارین.[4]

چون ثقل و خفّت از کیفیّات محسوسه‌ای است که صادر می‌شود از حرارت و برودت که از جمله ملموساتند بحث کرده مصنّف از این هر دو بعد از اوایل ملموسات به این مناسبت.

بر آن که هر واحد از اینها گفته می‌شود به دو معنی حقیقی و اضافی!

پس ثقل حقیقی کیفیّتیست که اقتضای حرکت جسم می‌کند به سفل به حیثیّتی که منطبق شود مرکز آن بر مرکز عالم هرگاه مانعی

---

١. *کشف المراد* / ٢١٣
٢. م: له
٣. م: شهولت
٤. *کشف المراد* / ٢١٣

نداشته باشد.

و خفّت بر عكس آن است، و اين كيفيّتيست كه اقتضا مى‌كند حركت جسم را به فوق، به اين نحو كه بالاى عناصر طوف كند و منطبق شود [الف ـ ١٤٧] سطح آن بر سطح فلك قمر اگر مانعى آن را منع نكند. اين است مراد از ثقيل و خفيف مطلق كه مصنّف ـ رحمه اللّٰه ـ ذكر نموده.

و امّا اضافى هر واحد از خفيف و ثقيل كه در متن است به دو معنى ايراد شده:

امّا خفيف اضافى:

اوّلاً: به اين معنيست كه در طبعش حركت در اكثر از مسافت ممتده ما بين مركز و محيط باشد، به اين معنى كه از مركز حركت نمايد به محيط، ليكن به محيط نرسد. و گاهى عارض مى‌شود اين خفيف را حركت از محيط، و اين هر دو حركت ضدّ هم نيستند، از جهت آن كه ميل به محلّ خود در هر دو صورت دارند كه ما بين مركز و محيط است و در آن مستقرّ مى‌شوند، مثل هوا كه محلّ آن تحت نار و فوق آب است در هر جا باشد، و منتهى مى‌شود آن به نهايت محلّ[1] واحده‌اش كه اين‌جا است، پس معلوم شد كه ضدّ هم نيستند.

و خفيف اضافى به معنى دويم: اين است كه هرگاه قياس كرده شود به نار فى نفسها بوده باشد نار سابق از آن نسبت به محيط، پس قياس به محيط ثقيل است و خفيف است بالاضافه به آنچه در ما

---

١. م، الف: ـ محلّ

تحت آن است، مثل اب نسبت به ارض.

و ثقیل اضافی نیز به دو معنی گفته می‌شود: /*ب/١١٢/

یکی: آن که کیفیّتی که اقتضا می‌کند جسم که حرکت کند به سبب آن به جانب مرکز از محیط اکثر مسافت ما بین را، لیکن به مرکز نرسد. و گاه هست که عارض می‌شود آن را این معنی که حرکت کند از مرکز، و این دو حرکت ضدّ هم نیستند، از جهت آن که این هر دو منتهی می‌شوند به نهایت واحده، چنانچه در هوای فوق این گذشت، و این حکم در آب جاری است که طوف می‌کند در فوق ارض و ته هواست.

و معنی دویم: این اضافی کیفیّتیست که اقتضا می‌کند به سبب آن جسم این را که حرکت کند حرکتی که هرگاه قیاس به ارض کسی بکند ارض سابق باشد به مرکز.

قال: و المیل طبیعی و قسری و نفسانی.[1]

میل چیزی است که متکلّمون آن را «اعتماد» می‌گویند. و منقسم می‌شود به انقسام مذکور در متن، اعنی «حرکت طبیعی» مثل میل حجر مسکن در هوا و خیک پر از باد که در آب باشد که حجر میل به سفل و خیک میل به علو دارد، و حجری که به قسری به بلندی انداخته می‌شود مستفاد می‌شود که این «حرکت قسری» است. و حرکت دیگر «حرکت نفسانیّه» است که اعمّ از آن باشد که با شعور باشد [ب ـ ١٤٧] مثل حیوانات، یا بدون شعور باشد نحو نباتات، پس

---

١. *کشف المراد* / ٢١٣

در ذوات انفس این حرکت نفسانیّه متحقّق است. و معلوم است که در حین اراده و حرکت رفع موانع می‌نمایند، و به جایی که میل دارند حرکت می‌کنند.

قال: و هو العلّة القريبة للحركة، و باعتباره يصدر عن الثّابت متغيّر.[۱]

میل علّت قریبه‌ای است که از برای حرکت، و این میل را متکلّمین چنانچه گذشت «اعتماد» می‌گویند و به اعتبار این میل ـ یعنی به وسیله و واسطه این ـ صادر می‌شود از ثابت متغیّر، و این از این جهت است که طبیعت امر ثابتی است، و همچنین قوّت قسریّه که از قاسر حاصل می‌شود و نفسانیّه که از نفس صادر می‌شود، پس محال است صدور حرکت متغیّره مختلفه از اینها. و در این صورت لابدّ است از امری که شدید و ضعیف شود به سبب مصادمات و موانع خارجیّه و داخلیّه، و آن میل است که از طبیعت صادر می‌شود و مقتضی حرکت است، پس حاصل می‌شود به اشتداد آن میل سرعت حرکت و شدّتش، و به ضعفش ضدّ آن. پس میل امری است که از طبیعت و نفس و قاسر که این هر سه امر ثابتند به هم می‌رسد و منشأ حرکت به انحاء مختلفه می‌شود.

و بعضی گفته‌اند که در این نظر است! به جهت آن که میل اگر امر متجدّد[۲] غیرثابتیست چون تواند که از طبیعت ثابته حاصل شود، و اگر امر /*الف/۱۱۳/ ثابتی باشد پس چون حرکت متغیّره از آن

---

۱. کشف المراد / ۲۱٤

۲. نسخه‌ها : متحدد

حاصل می‌شود با تجدّد[۱] و تغیّر.

و جواب از تغیّر می‌توان گفت که: میل اگر امر ثابتی باشد حرکت کون بین المبدأ و المنتهی است، و امر واحدی است، و اختلاف در حرکت به سبب موانع خارجیّه ممکن‌است که متحقّق شود. و ملاّعلی در شرح[۲] مثال نفسانی را که میل واسطه باشد و در حرکت آن گفته باید اخراج نمود چون نفس خود بالاراده تجدید حرکت می‌کند به مرتبه[ای] از سرعت و بطؤ بدون میل.

قال: و مختلفه متضادّ.[۳]

اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ به عدم امکان اجتماع میلین مختلفین، و این به سبب آن است که میل اقتضای حرکت به جهتی می‌کند و صارف است از جهت دیگر، پس اگر جمع شود در جسم واحد دو میل، پس هر دو مقتضی و صارف حرکت و توجّه میلین[۴] خواهند بود در جسم واحد از دو جهت مختلفه، و این معقول [الف ـ ۱٤۸] نیست.

بلی، همچنین که جایز است که جمع شود در جسم واحد دو حرکت مختلفه، یکی بالذّات و یکی بالعرض، همچنین جایز است اجتماع میل ذاتی و عرضی، مثل حجری که حمل نماید و با خود دارد آن را انسانی[۵] متحرّکی، پس از آن راه که با حجر او متحرّک

---

۱. نسخه‌ها : تحدد
۲. شرح التجرید / ۲۳۵
۳. کشف المراد / ۲۱٤ . نسخه‌ها : متضاده
٤. م ، الف : ـ میلین
۵. کذا در نسخه‌ها

است، معلوم است بتحقیق که ثقل و سنگینی حجر موجود است در او، و آن میل ذاتیست به حجر، و میل حجر که خرق هوا به سبب آن واقع است آن میل عرضیست نسبت به حجر و از برای انسان ذاتی است.

پس هرگاه متجدّد شود بر ذی میل طبیعی میل قسری، مقاومت و مجادلت می‌کند سببان، یعنی میل طبیعی و میل قسری. و این هر دو با هم مقاومت و پیش‌دستی[1] می‌کنند اگر قاسر غالب باشد، شروع می‌کنند طبیعت و موانع خارجیّه در فنا نمودن میل قسری قلیلاً قلیلاً، و قوی می‌شود طبیعت تا آن که معادله می‌کنند، و بعد از آن ضعیف می‌شود میل قسری و قوی می‌شود میل طبیعی، پس میل قسری و طبیعی به صرافت خود باقی نمی‌ماند، بلکه همیشه حالت واسطه میان میل قسری شدید و طبیعی شدید به نحو شدّت و ضعف خواهد بود، پس ممکن نیست اجتماع دو میل طبیعی و قسری صرف، بلکه جسم همیشه به نحو مذکور صاحب میل متوسّطه است میان میل قسری شدید و طبیعی شدید.

قال: و لولا ثبوته لیساوی ذو العائق و عدمه.[2]

این اشاره است به دلیل بر وجود میل طبیعی در کلّ جسم از اجسام که قابل حرکت قسریّه باشد. و تقریرش این است که متحرّک هرگاه خالی باشد از معاوقه و میل طبیعی و نفسانی، وقطع نماید به

---

۱. م، الف: ـ و پیش‌دستی

۲. کشف المراد / ۲۱٤

میل قسری مسافت معیّنی را به زمان خاصی مثلاً یک فرسخ را به نیم ساعت، پس هرگاه مانعی داشته باشد قطع خواهد نمود آن مسافت را در زمان اطول، مثلاً یک فرسخ را در یک ساعت؛ پس هرگاه /*ب/۱۱۳/ فرض کنیم که مانع مثل این مسافت نصف مانع آن مسافت باشد که در یک ساعت طی می‌نمود، پس باید زمان طی این مسافت نیز نصف زمان این باشد، پس در نیم ساعت باید طی یک فرسخ را به همین حرکت بکند، پس لازم می‌آید که حرکت ذی المعاوق مذکور مساوی عدیم المعاوق که یک فرسخ را در نیم ساعت طی می‌نمود، باشد؛ و این محال است.

و هرگاه [ب ـ ١٤٨] ثابت باشد میل[1] نفسانی و طبیعی آن باعث اختلاف در زمان حرکت می‌شود چون، میل شدید و ضعیف می‌باشد.

و حاج محمود شرح این متن را به این نحو نموده که: اگر ثابت نباشد تضادّ میان میلین مختلفین مساوی خواهد بود صاحب عایق و عدیم العایق در تحرّک، لیکن تالی باطل است؛ همچنین مقدّم.

امّا بیان ملازمه: از جهت آن که تأثیر قابل واحد از فاعل واحد مختلف نمی‌شود در وقتَین بدون[2] مانع در احدهما. و امّا بطلان تالی از جهت آن که ما می‌یابیم که حرکت ما در جایی که میل داریم مثل حرکت ما به علو و سفل نیست به نحوی[3] که میل نداریم.

حاصل آن که باید با عدم تضادّ مساوی باشد حرکتِ از دو

---

۱. م : مثل

۲. ن : با وجود

۳. م ، الف : ـ به نحوی

متحرّک هرگاه در قوه و جمیع مراتب مساوی باشند؛ که ملخّص کلام این می‌شود که اگر تضادّ میان میلَیْن مختلفَین نباشد حرکت به علو که طبیعی نیست به اسفل که طبیعیست مساوی می‌شود که ضمیر«لولاثبوته» راجع به تضادّ یا میل باید باشد، نه به مبدأیی که اثری نیست از آن در کلام.

و اگر تسلیم کنیم بودن آن را در کلام، چیزی نیست در آن که دلالت کند که موادّ از مبدأ مبدأ میل طبیعی است، و مبدأ طبیعی که در مثال در این‌جا ذکر شده محض مثال است، نه بیان مرجع ضمیر حرکت متحرّک با تساوی قدر مسافت و زمان و قوّت حرکت متحرّک در هر طرف که حرکت نماید با وجود آن که معلوم است خلافش که در جانبی که بالطّبع میل متحرّک هست؛ و مایل آن است در زمان اقرب طی می‌کند همان مسافت را. و این دلیل میل و قوّت حرکت وعدم تساوی نسبت است و کلام از این بابت در مبحث خلأ گذشت.

قال: و عند آخرین هو جنس بحسب تعدد الجهات، و یتماثل و یختلف باعتبارها.[1]

چون فارغ شد مصنّف از بحث میل و احکامش بر رأی اوایل که به تضادّ میان میلین مختلفین از اینها قائل بودند، شروع نمود بر بحث از میل موافق مذهب متکلّمین، و گفته که میل جنس است به مذهب متکلّمین، و تحت آن شش نوع است موافق جهات ستّه، و گفته‌اند

۱.کشف *المراد* / ۲۱۵ : متماثل و متخالف

ایشان که در این میل بعضی متماثلند، و آن هر چیزی است که مختصّ به جهت واحده باشد از شش جهت، به سبب آن که تساوی معلول دالّ است بر تساوی علّت، و این حکم کلّی دلیل است بر رفع شبهه ابن‌کمونه که سابق و لاحق مذکور شده، از جهت آن که دو ذات که هر دو بالذّات مقتضی وجوب وجود باشند مباین نمی‌توانند شد.

پس ظاهر شد که میل بعضی که متماثلند تماثل با هم موجب نفی تباین است و مستلزم وحدت نوعی است. و بعضی از آن میل‌ها مختلف می‌شوند و آن چیزیست که متعدّد باشد جهاتش.

و در شرح ملامحمود واقع است که بدون فوق و تحت میول به حسب شخص [الف ـ ۱۴۹] مختلفند نه بحسب نوع و صنف، به جهت آن که ما به همان میل که به مشرق می‌رویم به مغرب می‌رویم. و اختلاف نموده‌اند شیخ ابوعلی و ابوهاشم در کتاب خود، پس گفته ابوهاشم که آن غیر متضادّ است، از جهت آن که /*الف/۱۱۴/ مجتمع می‌شود دو میل در حجری که صعود کند قسراً که در این صورت میل طبیعی به سفل ما میل قسری به علو با هم جمع شده‌اند. و ایضاً در یک حلقه که دو کس جذب نمایند و بکشند آن را از دو جانب مخالف دو میل ضدّ با هم جمع شده‌اند، و گفته است ابوعلی که اینها متضادّند.

قال: و منه الثّقل و اخرون منهم جعلوه مغايراً.[1]

گفته است علاّمه که از اجناس اعتماد نزد ابی هاشم ثقل است، و این اعتماد لازم و موجب است حرکت جانب سفل را. و گفته است ابوعلی که ثقل راجع است به تزاید اجزاء جسم پس گردانیده است آن را مغایر از جنس اعتماد، و این خطا است؛ از جهت آن که تزاید اجزا گاه در خفیف حاصل است و ثقل ندارد.

وبهشتی در شرح خود ایراد نموده: «و منه ـ أی المیل ـ و فی بعض النّسخ: و منها ـ أی المیول ـ الثّقل و هو المیل الطبیعی الّذی یتوخّی السفل کما ان الخفّة هو المیل الطبیعی الّذی یتوخّی الفوق»، تمّ کلامه.

قال: و منه لازم و مفارق.[2]

رفته‌اند متکلّمون به این که اعتماد بعضی از آن چیزی است که لازم متحرّک است، و آن اعتقاد جانب فوق و سفل است که نسبت به خفیف و ثقیل طبیعی است، و همیشه خفیف میل به فوق و ثقیل میل به تحت دارد؛ و بعضی از اعتماد مفارق است و لازم متحرّک نیست، مثل خفیفی که قاسر آن را به تحت اندازد، و ثقیلی که به فوق اندازد. و در این مقام اکثر نسخ شرح علاّمه به این عبارت است جهت بیان مفارق «و منه ما هو مفارق مختلف»، به خاء و فاء معجمتین.

و در شــرح اصـفهانی واقـع است: «و اتّـفقت المـعتزلة عـلی ان

---

۱. *کشف المراد* / ۲۱۵

۲. *کشف المراد* / ۲۱۵

الاعتمادات منقسمة الی اعتمادات لازمة طبیعیّة، و هی اعتماد الثّقل فی جهة السّفل؛ و اعتماد الخفیف فی العلو، و اعتمادات مفارقة و هی الاعتمادات المجتلبة، مثل اعتماد الثّقیل فی جهة العلو و اعتماد الخفیف فی جهة السّفل». و ظاهر آن است که مجتلب به جیم و باء [ب - ١٤٩] معجمتین است، یعنی کشیده شده یا کشاننده. و در شرح واقع است که آن میل مفارق مقتضی حرکت است به احد جهات اربع، یعنی یمین و شمال و قدام و خلف، از جهت عدم توقّف و سکون در احد جهات اربع یا ذهاب از اینها به مقابلشان، به خلاف جهتین فوق و سفل.

قال: **و یفتقر الی محل لاغیر.**

غرض از این مبحث آن است که چون اعتماد عرض است، و هر عرض محتاج است به محلّ، پس اعتماد محتاج است به محل - یعنی محلّ واحد[1] - و چون ممتنع است حلول عرض در محلّین، جایز نیست حلول اعتماد در دو محلّ، از جهت این گفته است مصنّف - رحمه اللّه -: «یفتقر الی محل لاغیر» و بعض متکلّمین چون طعن زده‌اند در کلّی بودن این دو حکم - نه ...[2] - محتاج شده‌اند به استدلال بر هر دو حکم در این جا.

و استدلال نموده‌اند بر اوّل به این‌که حالت و صفت اصل ذات این /*ب/١١٤/ اعتماد وجوب مدافعه از محلّش است، یعنی صفت

---

١. م، الف: - یعنی محلّ واحد

٢. م، الف: - نه ... /کذا. متأسفانه نسخه از بین رفته و در میکروفیلم نیز نیست.

اعتماد دفع نمودن از محلّش است موانع را تا برسد به مکان طبیعی صاحب میل، و از برای آن که این صفت، صفت ذات است، پس اگر منتفی شود محلّ، منتفی می‌شود این صفت ذاتی؛ و این انتفا صفت ذاتی اقتضا می‌کند نفی ذات را.

و استدلال نموده‌اند بر ثانی به این نحو که عروض عرضی در دو محلّ اعمّ و اخصّ نیست از تألیف، بلکه با هر چه بالذّات با آن تألیف دارد، می‌باشد. و مساوی است امر تألیف را از جهت آن که افتقار صفتی به دو محلّ که بالذّات مقتضی آن باشند موجب اشتراک در اخصّ صفات و مستلزم اشتراک در ذات است، پس اگر دو محلّ داشته باشد هر دو در ذات واحد خواهند بود و وحدت ذاتی دارند.

و به این نحو جواب شبهه ابن‌کمونه گفته شده که: دو امر مباین در وجوب وجود که اخصّ صفات است مشترک نمی‌شوند مگر اشتراک در ذات داشته باشند، و موجب ترکیب می‌شود و ترکیب در واجب الوجود نیست.

و شارح اصفهانی «لاغیر» را به همین نحو علاّمه، گرفته «بلاغیر» و میر سیّد شریف در حاشیه قلمی نموده قوله: «و امتنع حلول عرض فی محلّین فکان الاعتماد کذلک فافتقر الی محل لاغیر، فانّ [الف ـ ۱۵۰] قیل هذا الاستدلال لایتم علی رأی ابی هاشم، فلایکون افتقار الاعتماد الی محلّ واحد لاغیر متفقاً علیه بین المعتزلة، کما دلّ علیه قوله: و اتفقت الغیر له، اجیب بأن ما روی من ابی هاشم علی تقدیر صحته بلا تأویلاتها هو فی التّألیف فقط، و اذا لم یجوز القیام بمحلّین فی غیر التّألیف یتمّ الاستدلال علی رأیه أیضاً علی أنّ اتفاقهم قد یراد

به اتفاق جمهورهم. و امّا حدیث تولید الاعتماد للاکوان کالحرکة و تولیده للاخر فی محلّه و سایر ما ذکر فمبنی علی قولهم بالتّولید، و مع ذلک لهم فی تولید الاعتماد اختلافات لافائدة فی نقلها و لااعتماد علی شیئ منها، فلنعرض عنها».

و در شرح حاج محمود واقع است در این متن: «و یفتقر ـ أی المیل و الاعتماد ـ عندهم الی محل لاغیر، اذ لو لم یکن الامر کذلک لجاز أن یوجد محلّ لایکون له میل،[1] و لیس کذلک، فکأنّهم أرادوا أن یشیروا بقولهم هذا الی ردّ ما ذهب الیه اهل الحقّ من أنّ من الجایز أن یخلوا الجسم عن المیل اذا کان فی حیّزه الطّبیعی فلایکون لازماً له. و فی کلام الشرّاح: أنّ هذا اشارة الی ردّ من زعم جواز قیام العرض بمحلّین و لیس له دلالة علی هذا هذا»، تمّ کلامه.

و در این کلام نظر است از جهت آن که ممکن است با تجویز این نحو تکلّفات بگوید کسی که شاید منظور مصنّف کلام اهل تحقیق باشد که محتاج است میل و اعتماد به محلّ، یعنی میل و اعتماد بدون محلّ نمی‌باشد، امّا محلّ بدون اعتماد و میل ممکن است باشد، چنانچه جسم در حیّز طبیعی خود که باشد میلی و اعتمادی که داشت آن را به این محل رسانده. امّا آن محل این میل را ندارد که لفظ «لاغیر» به این معنی باشد که لازم محلّ نیست بالذّات میل و اعتماد، پس «لاغیر» به معنی «لاعکس» است، هرچند در این نیز تکلّف است، چنانچه در همه این شروح در این مطلب تکلّف است. و

۱. ن: + «لانّه مفقود شرطه، أی الغیریة». بظاهر این عبارت حاشیه‌ای بر متن از ناحیه مؤلف است.

ممکنست که«لاغیر» به این معنی باشد که محتاج است به محل بدون شرطی: «ای یفتقر ای محل بلاغیر»، چنانچه در متن بعد از این گفته که بعضی از اشیا در اعتماد موقوف بشرط است.

قال: و هو مقدور لنا.[1]

رفته‌اند متکلّمون به این که اعتماد مقدور ماست [ب ـ ۱۵۰] از جهت آن که واقع می‌شود به حسب خواهش ما، و منتفی می‌شود به حسب عدم خواهش ما پس از ما صادر می‌شود.

قال: تتولّد عنه اشیاء بعضها لذاته من غیر شرط، و بعضها لا لذاته.[2]

یعنی اعتماد متولّد می‌شود از آن چند چیز، بعضی‌اش متولّد است از آن بالذّات، یعنی بدون واسطه شیئی[3]، و بعضی متولّد است از آن بالذّات به واسطهٔ شیئی، پس آنچه متولّد می‌شود از آن بالذّات بی‌واسطه شیئی گاه متولّد می‌شود بالذّات بدون توقّف بر چیزی و شرطی، و گاه متولّد می‌شود به شرطی پس این سه قسم شد:

اوّل: آنچه متولّد می‌شود از آن لذاته. بدون واسطه و شرطی مثل اکوان اربعه که حرکت و سکون و اجتماع و افتراق است که اینها متولّد می‌شوند از اعتماد بدون واسطه و شرطی.

و ثانی: چیزی است که متولّد از آن می‌شود چیزی بالذّات لیکن به شرط امری مثل اصوات که متولّد می‌شود از اعتماد بدون واسطه،

---

۱. *کشف المراد* / ۲۱۶ ۲. *کشف المراد* / ۲۱۶

۳. نسخه‌ها: شیء. و همچنین سایر موارد بعد

لیکن به شرط مصاکه که ساییدن و به هم ملاقات نمودن دو چیز است.

و ثالث: چیزی است که متولّد می‌شود از اعتماد نه بالذّات، لیکن به واسطهٔ امری مثل الم که متولّد می‌شود از اعتماد نه بالذّات، بلکه به سبب و واسطه تفریق اجزاکه متولّد عنه آن تفریق اجزاست. این است آنچه در شرح ملاّعلی[1] ایراد شده.

و در شرح اصفهانی واقع است که: متولّد می‌شود از اعتماد اشیائی، بعضی از آنها بالذّات متولّد می‌شوند از اعتماد بدون شرطی، و بعضی بالذّات متولّد می‌شوند لیکن به شرطی، و بعضی متولّد می‌شوند از اعتماد امّا نه از ذات اعتماد بلکه به واسطهٔ چیزی دیگر که متولّد عنه چیز دیگر است، و آنچه بالذّات متولّد می‌شود از اعتماد بدون شرطی اکوان اربعه است. و اعتماد و میل در محلّ است، لیکن نسبت به حرکت جسم در جزء ثانی از حیّز مثلا. امّا تولد اکوان از برای آن که جسم مختصّ است به جهتی دون جهتی حال حرکتش، پس لابدّ است از مخصّصی از برای جهت خاصّ، و آن میل و اعتماد است به آن جهت. و امّا تولّد اعتماد ثانی نسبت به جزء [الف ـ ۱۵۱] ثانی حیّز از جهت آن است که حرکت قسریّه ایجاد شده شیئا بعد شیء و قاسر ایجاد نموده در متحرّک اعتماد را، و اعتماد مولّد حرکت اوّل است، و مولّد اعتماد نسبت به حرکت ثانیه است.

و امّا قسم دویم یعنی آنچه متولّد می‌شود از ذات اعتماد به شرطی ـ پس آن اصوات است که متولّد می‌شود از اعتماد بالذّات به

---

۱. شرح التجرید / ۲۳۶ - ۲۳۷

شــرط مــالیدن و رســیدن چیزی بـه چـیزی. و امّـا آنـچه مـتولّد /*ب/۱۱۵/ و حاصل می‌شود از اعتماد نه بالذّات بلکه به واسطهٔ امر دیگر، پس آن تألیف است و الم. امّا تألیف متولّد می‌شود از مجاورت و ربطی که حاصل می‌شود از اعتماد. و امّا الم پس متولّد می‌شود از تفریقی که حاصل می‌شود از اعتماد.

و در شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ واقع است که: «قسمت نموده‌اند متکلّمون اعتماد را نسبت به آنچه متولّد است از اعتماد به سه قسمت:

یکی آن است که متولّد می‌شود از اعتماد بالذّات بدون حاجت[1] بشرطی اگر چه شرط گاهی محتاج الیه احیاناً می‌شود و آن متولد عنه بالذات، یکی اکوان است و یکی اعتماد در محلّ است اگرچه[2] تولّد این اکوان و اعتماد در غیر محلّش مشروط است بشرط تماس. و ظاهر آن است که مراد از تماس رسیدن جسم دیگر باشد به متحرک تا آن که جسم به غیر محلّش حرکت نماید.

و بتحقیق که ما گفتیم که متولّد می‌شود از آن اکوان از جهت آن که جسم مختصّ می‌شود به جهتی دون اخری در حال حـرکتش. پس ناچار است از مخصّصی از بـرای آن جـهت و آن مـخصّص اعـتماد است. و بتحقیق ما گفتیم که آن اعتماد مولّد اعتماد دیگر است از برای آن که وجود حرکت قسریه شیئاً بـعد شـیء است از جـهت آن کـه متحرّک یافت می‌شود در آن اعتماد، و اعتماد مولّد و محصّل حرکت اولی و اعتماد دیگر است معاً، بـعد از آن هـرگاه حـرکت نـماید آن

---

۱. م: جاحت

۲. م: - محتاج الیه .... چه

متحرّک پس اعتماد متولّد می‌سازد حرکت دیگر را و اعتماد دیگر را ایضاً تا منتهی شود حرکت.

و دویم از اینها چیزی است که متولّد می‌شود از اعتماد به شرطی و بدون آن شرط نمی‌باشد، و آن اصوات است که متولّد می‌شود از اعتماد به شرط مصاکه از جهت آن که صدا موجود است در غیر محلّ قدرت نسبت به[1] آنچه آن[2] مولّد و محصّل اعتماد اوّل است، و آنچه تعدّی می‌کند از محلّ قدرت مولّد آن نیست [ب ـ ۱۵۱] مگر اعتماد و میل هرگاه آنچه تعدّی کند از محل قدرت متولّد شود از اعتماد به شرط مصاکه، پس آنچه حلول نموده در محلّ قدرت اولی است در این امر که حاصل شود از اعتماد مثل اوّلی بودن حرکت اوّلی که از اعتماد و میل قاسر اوّلاً حاصل می‌شود.

و ثالث اینها چیزی است که متولّد نمی‌شود از اعتماد بنفسه، بلکه از آن به توسّط امری حاصل می‌شود، و آن الم است و تألیف است. پس بتحقیق که اعتماد مولّد مجاورت است و تفریق، و مجاورت مولّد تألیف است، و تفریق /*الف/۱۱۶/ مولّد الم است.

هر چند مآل شروح مرقومه در این مطلب واحد است، لیکن چون بیان این مطلب را علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود خالی از اغلاق ننموده بود آنچه مرقوم شده بود در شروح در حیّز تحریر در آورد که باعث تسهیل فهم آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ ذکر نموده بشود، اگر چه در طی ترجمه به نحو اوضح ذکر شده و خواست که معلوم

---

۱. م، الف: ـ نسبت به

۲. م، الف: ـ آن

گردد نیز که هر یک به چه نحو این مطلب را تقریر نموده‌اند.

مسألهٔ سادسه

در بحث از مبصرات است

قال: و منها أوایل المبصرات و هی اللون و الضّوء.[1]

از جملهٔ کیفیّات محسوسه مبصرات است. و تنبیه نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به قول خود که گفته: «اوایل المبصرات» بر این‌که از جمله مبصرات چیزی است که شامل آن است، و فرو[2] می‌گیرد آن را حسّ بصری اوّلاً و بالذّات، و آن چیزی است که در این جا ذکر آن نموده، و گفته «اللّون و الضّوء»

و بعضی چیزِ چندند که شامل و ملتفت آن می‌شود حس بصری به واسطه غیر، مثل غیر لون و ضوء از مبصرات، از جهت آن که بصر ادراک به واسطه ضوء و لون می‌کند سایر مبصرات را، و این مثل چیزی است که سابق در اوّل مبحث گفت: «و منها أوایل الملموسات» که در آن تنبیه نموده بر آن که کیفیّات چند هست که ادراک می‌شود به لمس به واسطهٔ غیرش.

قال: لکلّ واحد طرفان.[3]

یعنی از برای کلّ واحد از لون و ضوء دو طرف است، پس در لون سواد و بیاض است، و در ضوء هم دو طرف است، یعنی نوری است

---

۱. کشف المراد / ۲۱۷
۲. م: فرق
۳. کشف المراد / ۲۱۷: لکل منهما

که خارق هوا و اجزاء جسم است و ظلمت است که نور با عدم این خارق است، و بعضی دو طرف را به نور ضعیف و قوی تفسیر نموده‌اند، و غیر اینها متوسّط [الف ـ ۱۵۲] در ما بین اینها است، مثل حمرت و صفرت و خضرت و غبرت[1] و غیر اینها از الوان و همچنین است ظل و شبه آن از اضوا که ما بین هر دو طرفین است.

قال: و الاوّل حقیقته.[2]

رفته است کسی که نیست او را مزید تحصیلی به این‌که الوان نیست آن را حقیقتی؛ پس بدرستی که بیاضی که تخیّل کرده می‌شود حاصل می‌شود از مخالطهٔ هوا در اجسام شفافه منقسمه به اجزاء صغار، چنانچه در کف آب و برق می‌باشد. و گفته‌اند: اینها مرکّبند از اجزاء مائیّه متصغّرة، و نیست میان اینها تفاعلی که مزاجی گرفته باشند اجزا و مترتّب شود در آنها حقیقت لونی، بلکه داخل این اجزا هوا می‌شود، /*ب/۱۱٦/ و اشعه که از اجرام علویه فایض اجزا می‌شود و منعکس می‌شود اشعه فایضه از سطوح بعض اجزا به بعضی است[3] که بیاض مخیّل می‌شود، مثل ضوء شمس که از آب شعاع آن چون به جدار افتد بیاض مرئی می‌شود، و سوادی که تخیّل کرده می‌شود مثل سواد شب متخیّل می‌شود از جهت عکس این‌که عدم غور ضوء و شبح باشد به اجزاء مرئیّه.

---

۱. یعنی: سرخی، زردی، سبزی و خاکی رنگ

۲. *کشف المراد* / ۲۱۷: و للأوّل حقیقة. نسخهٔ متن مغشوش است.

۳. م: ـ است

و شیخ ابوعلی مضطرب است کلامش در بیاض، یک بار آن را کیفیّت حقیقیّه دانسته، و یک بار آن را کیفیّت غیر حقیقیّه گفته و سبب حصول آن را،[1] لیکن آنچه مذکور شد دانسته است. و حقّ آن است که کیفیّت حقیقیّه قائم به جسم است در خارج، از جهت آن که آن امر محسوس است مثل بیاض تخم پخته[2] که نیست این بیاض از جهت نفوذ هوا در آن، از جهت زیادتی ثقل آن بعد از طبخ؛ و به هر تقدیر پس امور محسوسه غنی است از برهان.

قال: و طرفاه السّواد و البیاض المتضادّان.[3]

دو طرف لون سواد و بیاض است، و مقیّد ساخت آن را به متضادّین از جهت آن که متضادّین آن است که غایت تباعد و تخالف در ما بین ایشان باشد، از این جهت لفظ«طرفاه» را مقیّد به این تضادّ[4] ساخت. علامّه ـ رحمه اللّه ـ گفته و این تنبیه است بر آن که ما عدای این هر دو متوسطند بینهما، و نیستند نوع قائم بانفراده.

همچنین که رفته‌اند به این بعض ناس از سابقین که حقیقت الوان پنج تاست: سواد، و بیاض، و حمرت، و صفرت، و خضرت. و تنبیه به قول خود که گفته «المتضادّان» نموده بر امتناع اجتماع این هر دو، خلاف مر بعضی را که گفته‌اند [ب ـ ۱۵۲] جمع می‌شوند دو نحو از اینها، چنانچه در غبرت شده که سواد و بیاض هر دو در آن جمع شده، و این خطاست از جهت آن که در آن هریک از طرفین به صرافت

---

۱. م، الف : ـ را
۲. نخ، الف : بیضة مطبوخ
۳. کشف المراد / ۲۱۸
۴. م، الف: ـ تضادّ

خود نیستند و امر متوسّط لون آخر است.

قال: و یتوقّف علی الثّانی فی[1] الادراک لاالوجود.[2]

رفته است شیخ ابوعلی سینا به این‌که ضوء شرط وجود لون است. پس اجسام ملوّنه حال ظلمت معدوم می‌شود از آنها الوانش از جهت آن‌که ما نمی‌بینیم در این حال، پس یا از جهت عدم الوان است و این مراد است؛ یا از جهت حصول مانع است، و اینست آنچه گفته شده است در مانع که ظلمت کیفیّت قائم به مظلم است که مانع از ابصار است، و این باطل است و الا منع می‌نمود ظلمت کسی را که دور از نار باشد از مشاهده آنچه قریب به نار است در شب، /*الف/۱۱۷/ چون ظلمت مانعه به او قائم است.

و در جواب گفته می‌شود که ضوء مقارن مرئی شرط رؤیت آن است، نه ضوء در تمام ما بین رآئی و مرئی، و این عدم الوان که مراد بود خطاست البته از جهت آن‌که می‌گوییم که حاصل نمی‌شود رؤیت از جهت عدم شرط که آن ضوء است نه از جهت انتفاء الوان و مرئی حقیقةً و فی نفسه، و تنبیه نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ بر این به قول خودش که گفته: «و یتوقّف[3]» ـ ای اللّون ـ «علی الثّانی» ـ أی الضّوء ـ «فی الادراک لا الوجود».

و حاج محمود در شرح خود گفته مراد شیخ ابوعلی که گفته که معدوم می‌شود مرئی در حسّ؛ یعنی در حاسّه صورت مرئی و لون

---

۱. م : ـ فی
۲. کشف المراد / ۲۱۸
۳. ن : بتوقف

آن که باید حسّ ادراک آن کند معدوم در ظلمت است، نه لون مرئی حقیقةً، چنانچه جمعی از کلام شیخ فهمیده‌اند.

قال: و هما متغائران حسّاً.[1]

اراده نموده که لون و ضوء مغایر هم‌اند، به خلاف آنچه مرقوم از غیر محقّقین است که رفته‌اند بر این‌که ضوء بعینه لون است. و گفته‌اند که ظهور مطلق ضوء است و خفای مطلق ظلمت است و متوسّط میان اینها ظلّ است.

و گفتهٔ ایشان باطل است به جهت آن که حسّ دلالت بر مغایرت میان این هر دو می‌کند.

قال: قابلان للشدّة و الضّعف، المتبائنان نوعا.[2]

یعنی هر واحد از این لون و ضوء قابل شدّت و ضعف هستند، و این ظاهر و محسوس است [الف ـ ۱۵۳]، از جهت آن که بیاض در ثلج اشدّ است از بیاض در عاج، و ضوء شمس اشدّ است از ضوء قمر.

هرگاه این را دانستی پس بدان که شدید در هر نوع بالنّوع مخالف ضعیف از آن نوع است. و رفته‌اند قومی به این‌که سبب شدّت و ضعف نیست اختلاف در حقیقت نوعی، بلکه به سبب اختلاط بعضی اجزاء شدید است به اجزاء ضدّ، پس حاصل می‌شود ضعف. و اگر این اختلاط نباشد حاصل می‌شود شدّت. و بتحقیق مبیّن شد خطای اینها

---

۱. *کشف المراد* / ۲۱۸

۲. *کشف المراد* / ۲۱۹

در ما تقدّم.

قال: و لو کان الثّانی جسماً یحصل ضدّ المحسوس.[۱]

رفته‌اند جماعتی که تحصیل علم چندانی ننموده‌اند به این‌که ضوء جسم است، و سبب غلط ایشان این است که توهّم کرده‌اند که حرکت می‌کند جدا[۲] به حرکت مضیء مثل نار. و بتحقیق که این باطل است از جهت آن که /*ب/۱۱۷/ حسّ حکم می‌کند به افتقار آن به موضوع تا قائم شود بر آن، و ممکن نیست تجرید آن از محلّی که قائم بر آن است، پس اگر جسم باشد حاصل می‌شود ضدّ این حکم محسوس و آن قیام آن است بنفسه و استغنای از موضع که محلّ آن باشد.

و احتمال دارد قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «یحصل[۳] ضدّ المحسوس» ضدّ اشراق منظور باشد. یعنی اگر چنین باشد پس به این نحو خواهد بود که هر چه زیاد شود اشراقش ـ نسبت به معنی ـ[۴] زیاد شود سترش از جهت مرئی، به سبب آن که جسمیست بر روی مضیء که آن را مستور می‌کند و حایل می‌شود، هر چند مثل آب و آبگینه باشد. لیکن حسّ شهادت می‌دهد به ضدّ این، به جهت آن که هر چند ضوء زیاد می‌شود ظهور آن مرئی بیشتر می‌شود، یا آن که گفته می‌شود که حسّ شهادت می‌دهد به سرعت ظهور آنچه ما یشرق

۱. *کشف المراد* / ۲۱۹ : لحصل
۲. م، الف: ـ جدا
۳. نسخه‌ها : تحصل
۴. م، الف : ـ نسبت به معنی

عليه الضّوء است. يعنى هر چه روشن از ضوء مى‌شود ظاهر شود زودتر، از جهت آن كه آفتاب هرگاه طالع مى‌شود بر وجه ارض دفعةً واحد[1] روشن مى‌شود، و اگر ضوء جسم مى‌بود محتاج به زمان طويلى آن قدر كه قطع كند اين مسافت طويلهٔ مابين آسمان و زمين[2] را مى‌بود و در حال تحقق[3] روشنى ضدّ اين قطع در زمان طويل است[4] بود؛ پس به اين سرعت روشن نمى‌شد و اين احتمالات همه صلاحيّت تفسير قول او كه گفته در متن: «يحصل ضدّ المحسوس» دارد.

و امّا سبب وهم آنها كه گفته‌اند كه ضوء حركت مى‌كند خطا است، از جهت آن كه ضوء حادث مى‌شود [ب ـ ۱۵۳] در وقت مقابله نه آن كه حركت از جسم مقابل به غيرش.

قال: بل هو عرض قائم بالمحلّ، معدّ لحصول مثله فى المقابل.[5]

چون باطل نمود بودن جسميّت را جهت ضوء، ثابت شد بودن آن عرضى قائم به محل، از جهت آن كه عرض قائم به نفس نمى‌باشد، و هرگاه قائم به محلّ شد حاصل مى‌شود از آن استعداد از براى جسم مقابل محلّش كه متكيّف شود به كيفيّت مقابلش، مثل اجسام نيرّه كه حاصل مى‌شود از اينها نور در اجسام مقابلشان. و تنبيه نموده مصنّف

---

۱. كذا
۲. م، الف : ـ مابين آسمان و زمين
۳. م، الف: ـ تحقق
٤. م، الف : ـ قطع در زمان طويل است. لفظ «است» در نسخهٔ ن به طور دقيق خوانا نيست.
۵. كشف المراد / ۲۲۰

ـ رحمه اللّه ـ به این که گفته:[۱] «ان المضیء و انما یضیء مقابله» یعنی مضیء علّت ضیاء مقابل خود می‌شود.[۲]

قال: و هو ذاتی او عرضی أوّل وثانٍ.[۳]

ضوء بعضی ذاتی و بعضی عرضی است، و أیضاً بعضی اوّلاً حاصل می‌شود و بعضی ثانیاً. پس ذاتی را ضوء می‌گویند به قول مطلق، یعنی اگر ضوء مطلق بگویند روشن است که امر ذاتی است؛ و امّا عرضی و آن حاصل می‌شود از مضیء، یعنی از شیء مضیء لذاته در غیرش بالعرض. پس بدرستی که آن را نور می‌گویند و اوّل از ضوء را، و آن چیزی است که حاصل می‌شود از مضیء لذاته، مثل هوا که بی‌واسطه از شمس /*الف/۱۱۸/ روشن می‌شود ضوء اوّل می‌گویند. و ثانی آن چیزی است که روشنی حاصل می‌شود از مقابلش، مثل ارض پیش از طلوع شمس که روشن است از هوایی که آن روشن از شمس است. امّا[٤] ثانیاً، پس آن را ضوء ثانی می‌گویند.[۵]

قال: و الظّلمة عدم ملکة.[٦]

یعنی: ظلمت عدم ضوء است از آنچه در شأنش آن است که

---

۱. ن: معد لحصول مثله الی آخره. متن کشف *المراد* / ۲۲۰ موافق نصّ می‌باشد.

۲. م، الف: یعنی مضیء... می‌شود.

۳. کشف *المراد* / ۲۲۰

٤. م، الف: ـ اما

۵. م، الف : ـ پس آن را ضوء ثانی می‌گویند.

٦. کشف *المراد* / ۲۲۰

مضیء باشد. و مثل این عدم که مقیّد به موضوع خاصّ است کـه در شأنش ضیاء باشد نامیده می‌شود به عدم ملکه، و نیست ظلمت کیفیّت وجودیّه قائمه به مظلم، چنانچه مذهب غیر محقّقین است، از جهت آن که مبصر نمی‌آید فرق در عدم رؤیت میان این دو حالت وجودیّه و عدمیّه در شب ظلمانی در حین گشودن چشم و برهم گذاشتن آن، پس اگر ظلمت کیفیّت وجودیّه بود حاصل می‌شد فرق. و در این نظر است از جهت آن که دلالت می‌کند بر انتفاء کیفیّت وجودیّه مدرکه جهت ظلمت، یعنی کیفیّت وجودیّه که ادراک آن شده باشد نیست، نه آن که کیفیّتی اصلاً وجود نداشته باشد.

مسألۀ سابعه

در بحث از مسموعات است

قال: و منها المسموعات و هی الاصوات الحاصلة من التّموّج المـعلول للقرع و القلع.[1]

از کیفیّات محسوسه اصوات است که مدرک [الف ـ ١٥٤] می‌شوند به سمع. بدان این را که صوت عرض قائم به محلّ است. و رفته‌اند غیر محقّقین به این که اصوات هر یک جـوهر مـنقطعیست از جسـم کـه انقطاعش به سبب حرکت است، و این خـطا است، از جـهت آن کـه جواهر ادراک می‌شود به لمس و بصر، و صوت نیست چنین.

و رفته‌اند جماعتی دیگر که صوت عبارت از تـموّج حـاصل از

١. *کشف المراد* / ٢٢٠

هواست از قلع و قرع، یعنی کوفتن و کندن. و جمعی گفته‌اند که صوت قلع است یا قرع، و این دو مذهب باطل است، و سبب غلط ایشان این است که[1] سبب را جای مسبّب ایشان دانسته‌اند، از جهت آن که صوت معلول تموّج است که آن معلول قلع و قرع است، و نیست این صوت احد از اینها از جهت آن که اینها مدرک به حسّ بصر می‌شوند به خلاف صوت.

هرگاه این را دانستی پس بدان که قلع و قرع هرگاه حاصل شود حادث می‌شود تموّج میان قارع و مقرون در هوا، و منتقل می‌شود این تموّج به سطح صماخ، پس مدرک می‌شود صوت. و ما نمی‌خواهیم از این، این را که تموّج واحد که اوّل دفعه حاصل می‌شود آن به صماخ می‌رسد، بلکه حاصل می‌شود تموّج بعد از تموّج /*ب/۱۱۸/ از صدمه بعد از صدمه، مثل تموّج‌های چند مرتبه بعد مرتبه که در آب است. پس مستفاد شد که به تموّج آخر واصل می‌شود به حسّ سامعه.

قال: بشرط المقاومة.[2]

یعنی قرع حاصل می‌شود با آن صوت هرگاه حاصل شود مقاومت میان قارع و مقروع، از جهت آن که اگر بزنند خشبه بر روی آب به نحوی که حاصل شود مقاومت پس بتحقیق که حادث می‌شود صوت، و اگر وضع کنند خشبه را بر آب به سهولت حاصل نمی‌شود

۱. م: ـ که

۲. کشف المراد / ۲۲۱

صوت، و شرط نیست صلابت از جهت حصول صوت از آب و هوای مقروع[١] با آن که صلابت در آن جا نیست.

قال: فی الخارج.[٢]

رفته‌اند قومی به این که صوت نیست حاصل در خارج، بلکه حاصل می‌شود در صماخ، و آن چیزی است که هرگاه تموّج کند هوا و منتهی شود تموّج آن به جایی که بکوبد[٣] سطح صماخ و سامعه را، پس حاصل شود صوت در آن جا. و این خطا است، و الاّ ادراک جهت نمی‌شد و بعد معلوم نمی‌گشت که از کجا صوت برخواسته است. و می‌بود مثل لمس، که ادراک به ملاقات، و درک[٤] آن محلّ به جهت[٥] می‌کند سمع.[٦]

و ممکن نیست که گفته شود که [ب ـ ١٥٤] ادراک جهت بتحقیق که هست به سبب آن که قرع متوجّه از آن جهت شده، و ادراک بعد و دوری از جهت ضعف صوت و قوّتش است که دلالت می‌کند بر قرب و بعد؛ زیرا که این کلام باطل است، از جهت آن که ما اگر ببندیم گوش چپ را ادراک به گوش راست می‌کنیم جهت صورتی را که حاصل می‌شود از جهت یسری، و اگر در صماخ حاصل می‌شد بایست

---

١. م، الف : ـ ی مقروع

٢. *کشف المراد* / ٢٢١

٣. م : بکوید

٤. م : الف : در

٥. م، ن: ـ و جهت

٦. *کشف المراد* : «کما فی اللمس حیث کان ادراکه بالملاقاة»

جهت واقعی که از آن جا حاصل شده صوت[1] معلوم نشود، و ضعف اگر جهت آن بُعد باشد فرق نخواهد بود میان قوی بـعید و ضـعیف قریب.

قال: و يستحيل بقاؤه لوجوب ادراک الهيئة الصّوريّة.[2]

صوت محال است که بقایی داشته باشد به خلاف مذهب کرامیه. و دلیل بر بقای این صوت[3] این است که قریب و بعید به یک نـحو و ترتیب می‌شوند، پس باید باقی باشد که نزد بعید می‌رسد. و دلیل عدم بقا این است که هرگاه بشنویم لفظ زید را ادراک می‌کنیم هیأت صوریّه این لفظ را، یعنی ترتیب حروف و تقدیم بعضی را بر بعضی، پس اگر اجزاء حروف باقی باشد ممکن نیست اولویت[4] ادراک این تـرتیب از غیرش[5] که در حروف خمس مصوّر است.

و جواب جهت دلیل بقا گفته شده که مسموع قریب و بعید اگر مثل هم باشند اشخاص مختلف است به سبب اختلاف تموّج اهویه، پس شخص واحد باقی نیست.

قال: و يحصل منه آخر.[6]

یعنی: صوت حاصل می‌شود به اعتبار تموّج در هوای واصل به سطح صماخ، و محقّق است /*الف/۱۱۹/ وجود آن در خارج؛ پس

---

۱. م، الف: ـ صوت

۲. کشف المراد / ۲۲۲

۳. م، الف: دلیل بر این

۴. م، الف: ـ اولویت

۵. م، الف: ـ از غیرش

۶. کشف المراد / ۲۲۲

هرگاه مؤدّی شود تموّج به جسم کثیفی که مقاومت به این تموّج نماید ردّ می‌کند آن تموّج را، پس حاصل می‌شود تموّج دیگر از آن، و حاصل می‌شود از آن تموّج آخر صوت دیگر، و آن صدای است که مسموع می‌شود. و ظاهر آن است که این صدا حاصل می‌شود از تموّج هوای اوّل متموّج که متوجّه به مقاومت است، نه از هوای متوجّه بعد که بعد از صدمهٔ مقابل حاصل شده باشد، اگر چه این احتمال در آن هست. و کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ احتمال این هر دو دارد؛ از جهت آن که قول مصنّف: «و یحصل منه آخر» احتمال کلاالمعنیّین در آن هست. [الف ـ ١٥٥].

قال: و تعرض له کیفیّة ممیّزة تسمّی باعتبارها حرفاً.[١]

یعنی: عارض می‌شود از برای صوت کیفیّتی که متمیّز می‌شود به سبب آن صوتی از صوت دیگر که مثل آن باشد و تمیّزی در بین مسموع شود که نامیده می‌شود آن صوت به اعتبار آن کیفیّت حروف، یعنی حروف تهجّی. و حصر آن معلوم نیست به برهان، سیّما با اختلاف لغات.

قال: و امّا مصوت أو صامت، متماثل أو مختلف بالذّات أو بالعرض.[٢]

یعنی: تقسیم[٣] می‌شود حروف به دو قسم: مصوّت، و صامت. پس مصوّت حروف مدّولین است، اعنی: واو و الف و یا. و بیان این

---

١. *کشف المراد* / ٢٢٢
٢. *کشف المراد* / ٢٢٢
٣. م: مستقیم

حروف را[1] علاّمه [2] همین قدر گفته. و در کتب نحو بعضی فرق میان حرف مدوّ لین نموده‌اند. و ما نیز در شرح *الفیهٔ* که نظم فارسی نموده‌ایم ذکر کرده‌ایم این فرق را در مبحث ترخیم[3] به این نحو:

شعر

حرف مدِّ ساکن از تحریک در ما قبل آن
گردد[4] هم جنسی به آن از لین و گرنه مدّ برآن

و حرف مدّ به اشباع است که حاصل می‌شود در زمان، و لین در موسی است، و عدم لین در فرعون است، و صامت ما عدای اینها است. و صامت یا متماثل است مثل دو جیم، یا مختلف است. و مختلف یا بالذّات مختلف است ـ مثل جیم و خا ـ یا بالعرض مختلف است و بالعرض، مثل آن که یک جیم ساکن باشد و یکی متحرّک، یا آن که یکی متحرک به حرکتی باشد و دیگری به حرکت ضدّ و نقیض آن.

و اکثر فرق میان مدّ و لین نگذاشته‌اند، و در الف و واو و یاء ساکنه که حرف قبلش متحرّک به حرکت از جنس اینها نباشد، یا آن که این حروف[5] متحرّک باشند[6] گفته‌اند که از جملهٔ صامتند.

قال: و ینتظم منها الکلام بأقسامه.[7]

این حروف مسموعه هرگاه مرکّب شوند به ترکیب و نظم

---

۱. کذا در نسخه‌ها
۲. م: + را
۳. م: ترجیم
۴. ن: یا
۵. ن، م: حرف
۶. م: باشد
۷. *کشف المراد* / ۲۲۳

مخصوصی، یعنی به حسب وضع نام گذاشته می‌شوند به کلام، پس تعریف به حدّ کلام بنابراین چیزی است که منتظم باشد از حروف مسموعه، و داخل است به این اعتبار[1] در آن مفرد، و این مفرد کلمهٔ واحده است، و کلام[2] مرکّب[3] تامّی این است که احتمال صدق و کذب هر دو دارد، و غیر محتمل این هر دو امر و نهی و استفهام و تعجّب و نداست [ب ـ ۱۵۵] و غیر تامّ تقییدی[4] مثل غلام زید و رجل فاضل و غیرهما است. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ /*ب/۱۱۹/ که گفته: «بأقسامه».

قال: و لایعقل غیره.[5]

اراده نموده که کلام منتظم از حروف مسموعه است، و به غیر این تعقّل نمی‌شود. و به این اتّفاق نموده‌اند معتزله و اشاعره اثبات نموده‌اند معنی دیگر جهت کلام، و آن را کلام نفسی غیر مؤلّف از حروف و اصوات است، و می‌گویند که دلالت می‌کند این کلام لفظی بر آن مثل قول شاعر:

انّ الکلام لفی الفؤاد و انّما جعل اللّسان علی الفؤاد دلیلاً

فعلی هذا معنی کلام لفظی می‌نماید که باشد[6] و این کلام نفسی مغایر اراده است، از جهت آن که انسان گاهی امر می‌کند به امری که اراده ندارد، چنانچه به عبد امری می‌کند و اراده دارد که عبد آن امر را

---

۱. م، ن: ـ به این اعتبار
۲. ن: بحسب
۳. ن: + اصطلاح
۴. م: تقیید
۵. کشف المراد / ۲۲۳
۶. ن: ـ فعلی هذا ... باشد

نکند و به فعل نیارد، از جهت اظهار نمودن به تمرّد عبد نزد سلطانی مثلاً تا عذر در زدن آن عبد نزد آن سلطان اگر رو داده باشد بشود.

و ایضاً مغایر است به نحو اراده با تخیّل حروف نیز از جهت آن که تخیل حروف تابع حروف است، و مختلف می‌شود این تخیّل به اختلاف حروف، و این معنی نفسی مختلف نمی‌شود. و ظاهر است که آن مغایر حیات و قدرت و غیر اینهاست از اعراض. و معتزله مبالغه نموده‌اند در انکار این معنی و دعوی نموده‌اند که بداهت حکم به بطلان این ـ یعنی بطلان این مغایرت ـ می‌کند.

این است در شرح علامّه ـ رحمه اللّه ـ و ایراد نموده است که معتزله گفته‌اند که امر فهمیده می‌شود با اراده، و نیست طلب مغایر اراده، و نزاع را لفظی گرفته است، چنانچه در شرح اصفهانی واقع است که معتزله می‌گویند که تعقّل نمی‌شود کلام غیر از مؤلّف از این حروف مسموعه.

و اشاعره می‌گویند که کلام نفسی می‌باشد که مدلول حروف است. و معتزله اگر گویند که الفاظ مدلولی ندارد عین جهل است، و اگر گویند که این مدلول را کلام نمی‌گویند این نزاع لفظی است.

پس موافق کلام علاّمه ـ رحمه اللّـه ـ و اصفهانی صورت نزاع لفظی است، از جهت آن که اصل نزاع بر سر این خواهد بود، که آیا آنچه در ضمیر باشد آن را کلام می‌گویند یا نمی‌گویند، نه آن که [الف ـ ١٥٦] در ضمیر به غیر لفظ و معنی آن چیزی نمی‌تواند باشد.

و ملاّعلی نیز در شرح خود بیان فرق میان کلام نفسی ـ که ارادی باشد ـ و مأمورٌ به نموده است به این نحو که: کلام نفسی آن است که

مکروه نباشد و با اختيار مرغوب باشد. و مأموريه[1] گاهی مکروه /*الف/ ۱۲۰/ می‌باشد. و گفته: «قد يأمر الرّجل بما لايريده»[2].

و مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح ***رساله مسأله علم*** گفته است که: «انّ الکلام فی الاصل هو المؤلّف من الحروف المسموعة الدالّة[3] بالوضع علی ما قصد دلالته عليه، ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع[4]، و وجوده لايتحصل الا بعد العلم بالمعانی، و تقدير ترتيب اجزاء المؤلّف فی الذّهن، حتّی يمکن أن يؤلّف الکلام منها، فبعض النّاس کالمنطقيين يطلقون الکلام علی التقدير فی الذّهن، و بعضهم يطلقون علی ذلک العلم، و المتکلّمون يصفونه تعالی بالکلام، لورود التنزيل اذ لولاه لما توهم القوم الوحی. فمن قائل انّه قال: «انّه هو العلم».

و من قائل قال: «انّه زايد علی العلم، قديم غير مؤلّف و لامسموع».

و من قائل قال: «انّه زايد محدث أو قديم مؤلّف ليس بمسموع لکن يطابقه المسموع».

و من قائل قال: «انّه مؤلّف مسموع».

و الّذين يقولون مع ذلک أنّه قديم لا يفکّرون فی معنی قولهم».[5] هذا کلامه.

و علی هذا يکون مراده من انّه «لايعقل غيره» انّه لايعقل ذلک بحسب وضع اللغة، الاّ ان ليس يعقل هيهنا معنی آخر يمکن أن

---

۱. ن: مأمور به
۲. شرح *التجريد* / ۲۴۶
۳. کشف *المراد* / ۲۲۳ . نسخه‌ها : النسخة
۴. م : النبوع
۵. شرح مسألة العلم / ۴۳ - ۴۴

یستعمل هذه اللّفظ فیه اذا کان قرینة.

مسألهٔ هشتم

در بحث از مطعومات است

قال: و منها المطعومات التّسع الحادثة من تفاعل الثّلاثة فی مثلها.[1]

مشهور نزد اوایل این است که جسم اگر عدیم الطّعم است و بی‌مزه باشد، تفه است. و این تفه شمرده شده از طعوم تسعه[2]. و اگر صاحب طعم است خارج از این هشت طعم نیست که حلاوت و حموضت و ملوحت و حرافت است. و[3] اگر[4] حرافت به معنی تندی است مثل فلفل است، و در *صراح* واقع است که «حریف چیز تیز زبان گز است»[5].

و همچنین از جمله طعوم مرارت است که تلخی است، و عفوضت است، یعنی چیزی که مزه تند دارد. و در *صراح* واقع است که «عفص به کسر الوسط، تند مزه» و عفوصت تندی مزه است، و فیه عفوصة ای تقبض»[6].

و [ب ـ ۱۵۶] هشتم اینها. که قسم دیگر باشد قبض است از جمله طعوم. و نهم آنها دسومت است یعنی چربی.

و این طعوم تسعه حاصل می‌شود از تفاعل هریک از سه: کیفیّت

---

۱. کشف *المراد* / ۲۴۶
۲. ن : + است
۳. ن : ـ و
۴. الف : اکبر
۵. صراح اللغة / ۲۱۵ : «حرّیف»
۶. صراح اللغة / ۱۷۰

که حرارت و برودت و کیفیّت معتدله باشد که واسطه در حرارت و برودت است در هر یک از مثلش در عدد تنها؛ یعنی تفاعل این سه تا در سه کیفیّت غیر مثلند در حقیقت، اگر چه مثل عددیند، و آنها کثافت و لطافت و کیفیّت معتدله‌اند.

حاصل آن که طعم از فعل و انفعال هریک از این سه کیفیّت است در آن سه دیگر، از جهت آن که حارّ اگر فعل کند در کثیف حادث می‌شود مرارت؛ و اگر فعل کند در لطیف حاصل می‌شود حرافت؛ و اگر فعل کند در معتدل حاصل می‌شود ملوحت.

و بارد اگر فعل کند در کثیف حادث می‌شود عفوصت؛ و در لطیف حادث می‌شود حموضت؛ و در معتدل حادث می‌شود قبض.

و معتدل اگر فعل کند در لطیف حادث می‌شود دسومت؛ و در کثیف اگر فعل کند حادث می‌شود حلاوت؛ و در معتدل اگر فعل کند حادث می‌شود تفاهت، یعنی بی‌مزه گی.

و در شرح ملاّعلی موافق شروح دیگر به این نحو شرح این متن شده: «یعنی من الکیفیّات المحسوسة طعوم المطعومات و اصولها، اعنی الطعوم البسیطة تسعة؛ لانّ الطّعم لابدّ له من فاعل هو الحرارة و البرودة او الکیفیّة المتوسّطة بینهما، و من قابل هو الکثیف او اللّطیف او المعتدل بینهما، و اذا ضرب أقسام الفاعل فی اقسام المنفعل /*ب/١٢٠/ القابل حصل اقسام تسعة تنقسم الطّعوم بحسبها.

فالحرارة ان فعلت فی اللّطیف حدثت الحرافة، و فی الکثیف حدثت المرارة و فی المعتدل حدثت الملوحة.

و البرودة ان فعلت فی اللّطیف حدثت الحموضة، و فی الکثیف

حدثت العفوضة، و فی المعتدل حدثت[1] القبض.

و الکیفیّة المتوسّطة بین الحرارة و البرودة ان فعلت فی اللّطیف حدثت الدّسومة، و فی الکثیف حدثت الحلاوة و فی المعتدل[2] حدثت التّفاهة، و هی علی نوعین، أحدهما: أن لایکون له طعم حقیقة، و التّفه [الف ـ ۱۵۷] بهذا المعنی یسمّی مسیخا؛ و الثّانی: أن لایکون له طعم فی الحسّ و یکون له طعم فی الحقیقة لکن لشدّة الالتیام بین اجزائه لایتحلّل منه شیء یخالط اللّسان فلایحسّ بطعمه، ثمّ اذا احیتل فی تحلیل أجزائه و تلطیفها أحسّ منه بطعم کالحدید و النّحاس»[3].

و فرق میان عفص و قابض این است که عفص قبض ظاهر و باطن لسان می‌کند، و قابض که از جملهٔ این معدودات است به ظاهر لسان مؤثّر است نه به باطن.

و در *صحاح* واقع است که «المسیخ من الرّجال الّذی لاملاحة له، و من اللّحم الّذی لاطعم له»[4].

و گفته شده که انحصار اینها به نه عدد برهانی نیست، احتمال ازید دارد.

---

۱. مصدر: حدث. که اصحّ است

۲. م: المعتد

۳. *شرح التجرید* / ۲۴۶

۴. *صحاح اللغة*، ج ۱ / ۴۳۱

مسألۀ تاسعه[1]

در بحث از مشمومات است

قال: و منها المشمومات و لاأسماء لانواعها الاّ من حيث الموافقة و المخالفة.[2]

از انواع كيفيّات محسوسه روايح مدركه به حاسّه شمّ است، و وضع نشده از براى اينها اسمايى كه مختصّ به اينها باشد، چنانچه در غير اينها از اعراض وضع شده، بلكه تميز شده است ميان اينها از حيثيّت موافقت و مخالفت. پس گفته مى‌شود كه رايحه طيّبه و رايحۀ منتنه[3] يا آن كه تميز شده از حيثيّت اضافه به محلّ، مثل رايحۀ مشک و عنبر و گل.

مسألۀ عاشره

در بحث از كيفيّات استعداديّه است

قال: و الاستعدادات المتوسّطة بين طرفى النّقيض.[4]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالى ـ از بحث از كيفيّات محسوسه شروع نمود[5] در بحث قسم ثانى از اقسام[6] كيفيّات اربعه و آن كيفيّات استعداديّه است، و آن چيزى است كه ترجيح مى‌يابد[7] به سبب آن قابل در احد جانبين وجود و عدم، پس قول او كه گفته: «و

۱. م: رابعه
۲. كشف المراد / ۲۲٤
۳. م: متنبّه
٤. كشف المراد / ۲۲٤
۵. م: ـ نمود
٦. م: ـ اقسام
۷. ن، م: ميابد

هی متوسّطه[1] بین طرفی النقیض» یعنی آن واسطه میان وجود و عدم است، از جهت /*الف/۱۲۱/ آن که رجحان همیشه زیاد می‌شود در احد طرفین. تا منتهی می‌شود به سوی یکی از اینها. پس این رجحان فاعل که قابل شدّت و ضعف است، و متوسّط است میان وجود و عدم کیفیّت استعدادیّه‌ای است که طرفین آن وجود و عدم شده. و این رجحان اگر در جانب فعل است پس آن لا[2] قوّت است، و اگر جانب انفعال است پس آن لا[3] قوّت است.

و[4] در شرح حاج محمود و اصفهانی واقع است که استعداد شدید اگر امری را در انفعال است از قبیل ممراضیّت و لین، این لاقوه است؛ و اگر استعداد شدید در عدم انفعال است مثل صحّت داشتن و صلابت این قوت است.

مسألهٔ یازدهم

در بحث از کیفیّات[5] نفسانیّه است

قال: و النّفسانية حال أو ملكة.[6]

این قسم سیّم از اقسام کیف است، و این قسم کیفیّات نفسانیّه است. و ما می‌خواهیم از این کیفیّات نفسانیّه آنچه مختصّ به ذوات انفس باشد، و این دو قسم است،

---

۱. نسخه ها: متوسط
۲. م: - لا
۳. م: - لا
۴. در نسخه م عبارت «و در شرح .... این قوة است» بعد از مسأله یازدهم قرار دارد.
۵. [ب - ۱۵۷]
۶. *کشف المراد* / ۲۲۵

[۱]: یا این است که سریع الزّوال است، و این نامیده شده به حال، از جهت سرعت زوالش.

[۲]: یا آن که بطی الزّوال است، و این نامیده شده به ملکه.

و فرق میان اینها به فصول ممیّزه نیست بلکه به عوارض خارجیّه است. و گاه باشد چیزی حال باشد بعد از آن بعینه ملکه شود.

مسألۀ دوازدهم

در بحث از علم است به قول مطلق

قال: و منها العلم و هو امّا تصوّر أو تصديق جازم، مطابق، ثابت.[۱]

از جملۀ کیفیّات نفسانیّه علم است که عبارت از حصول صورت شیء در ذهن است، و منقسم به تصوّر و تصدیق است، و تصدیق حکم ثابت جازم یقینیست که آن نسبت احد متصوّرین به دیگری مثل قیام به زید ایجاباً یا سلباً. و شرط در تصدیق جزم به حکم شده، از جهت آن که خالی از جزم علم به این معنی نیست، اگر چه اسم علم مجازاً به آن گفته می‌شود. مثل ظنّ، و شرط مطابقت با واقع شده در تصدیق موافق شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ از جهت آن که حالی از این مطابقه جهل مرکّب است؛ زیرا که اگر مطابق نباشد با واقع، و او نداند چنین[۲] و خلافش را داند جهل مرکّب است، و شرط نمود که این حکم نزد او ثابت باشد که اگر نزد نفس او به تقلید باشد مقلّد خواهد بود. و جامع این صفات مسطوره که متّصف باشد به اینها همه آن علم خاصّ

---

۱. کشف المراد / ۲۲۵

۲. م، الف : ـ چنین

یعنی تصدیق است.

قال: و لا یحدّ.[۱]

اختلاف نموده‌اند عقلا در علم، پس گفته‌اند قومی که تعریف به حد نمی‌توان نمود آن را، از جهت /*ب/۱۲۱/ ظهورش[۲] به سبب آن که کیفیّات وجدانیّه ظاهره که از آن اظهر چیزی نیست به چه نحو و[۳] چون[٤] [الف ـ ۱۵۸] ممکن است تحدیدش، که اگر تحدید شود به چیزی تحدید با خفی خواهد بود، و از جهت آن که غیر معلوم معلوم می‌شود به سبب امر معلوم، پس اگر معلوم نیز به غیر معلوم معلوم شود دور لازم می‌آید.

و گفته‌اند جمع دیگر که تحدید کرده می‌شود علم به خلاف گفته مانعین از تحدید علم. و بعضی گفته‌اند که تحدید اشیا مفید این است که این محدود مثل علم به زید همچنین است، و نمی‌باشد آن علم مگر چنین. پس ممکن است که علم را به نحوی تصوّر نماید کسی و جزم کند که نمی‌باشد مگر چنین، و به این نحو علم محدود شود. و جمعی دیگر گفته‌اند که تحدید اعتقادی است که موجب سکون نفس است، پس هر چند علم امر معلوم بدیهی باشد ممکن است موجب سکون و تیقّن به نحو تصوّر نمودنی[۵] جهت نفس حاصل شود، و هر دو نحو یعنی تصوّر علم به نحوی که موجب سکون باشد و اعتقاد این که این

---

۱. کشف *المراد* / ۲۲۵

۲. م: ظهور علم

۳. الف : ـ و

٤. ن : ـ نحو و چون

۵. م : دنی

است علم و غیر این نیست مانع هم نیستند.

و حاج محمود در شرح خود: «و لایحدّ» را شرح نموده به این نحو: «أی مطلق العلم الشّامل للعلم الحصولی و الحضوری، اذ حدّ الشّیء انّما یدّل علی ماهیته المشترکة بین افرادها، و لیس له هذا. هذا ما سنح![1] لی في شرح هذا المقام. و یؤیّده ما ذکره المصنّف فی شرح *رسالة مسألة العلم*».

قال: و یقتسمان الضّرورة و الاکتساب.[2]

اراده نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که هر واحد از تصوّر و تصدیق منقسم می‌شوند به ضروری و کسبی، و اراده شده به ضروری تصوّر چیزی که محتاج بر کسب نباشد، و تصدیق ضروری امری است که از تصوّر طرفین حکم نسبت احدهما به دیگری حاصل شود، خواه نسبت ایجاباً باشد یا سلباً باشد. و از کسبی امری خواسته شده که ضدّ این هر دو باشد.

مسألهٔ ثالث عشر

این است که علم موقوف بر انطباع است

قال: و لابدّ فیه من الانطباع.[3]

یعنی در باب علم حصولی اختلاف نموده‌اند علما در انطباع و عدم این،[4] رفته‌اند جمهور اوایل به این که علم مستدعی انطباع معلوم

---

۱. م: شنح
۲. *کشف المراد* / ۲۲۶
۳. *کشف المراد* / ۲۲۶
۴. کذا

است در عالم، و انکار نموده‌اند آخرون.

و دلیل و حجّت گفته‌اند اوّلون: که ما ادراک می‌کنیم شیئی از اشیا راکه تحققّی در خارج ندارد، پس اگر منطبع در ذهن [ب ـ ۱۵۸] نباشد. معدوم صرف و نفی محض خواهد بود، پس محال است که اضافه‌اش به نفس و ذهن توان کرد، و گفت معلومات نفس و معلومات ذهن.

و حجت گفته‌اند آخرون که مانع انطباعند به دو وجه:

اوّل: آن که تعقّل[1] اگر علم و حصول صورت معقول در عاقل باشد لازم می‌آید که جدار متّصف /*الف/۱۲۲/ به سواد متعقّل آن باشد،[2] و تعقّل کند سواد را، و تالی باطل است پس مقدّم مثل آن است.

وجه دویم: آن که ذهن تصوّر اشیای متقدّره صاحب طول و عرض می‌کند، پس لازم می‌آید از حلول مقدار در آن که ذهن صاحب قدر و مقدار بشود.

و جواب از این هر دو خواهد آمد.

قال: فی المحلّ المجرّد القابل.[3]

«فی المحلّ» متعلّق به «انطباع» است که در متن سابق است، و این اشاره است به جواب از این دو اشکال متن قبل. تقریرش این است که محلّی که ما آن را عاقل فرض نموده‌ایم مجرّد از موادّ و ماهیت جسمانی است[4] است بالکلیّه، و مجرّد متصّف به مقدار به سبب حلول

---

۱. الف: به عقل

۲. ن: + سواد

۳. *کشف المراد* / ۲۲۶

۴. م: الف: و ماهیت جسمانی است

صورت نمی‌شود، از جهت آن که صورت صاحب مقدار لازم نیست که مقدار باشد در تصوّر.

و ایضاً این صورت قائمهٔ به عاقل حال است در محلّی که قابل تعقّل این صورت است، و از این جهت است که عاقل است آن صورت را. امّا جسم[١] نیست[٢] محلّ قابل تعقّل سواد، پس لازم نیست که متعقّل آن باشد. این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود تحقیق نموده. و آنچه او تحریر نموده مستلزم است که مقدار صاحب مقدار مجرّد از مقدار به علم حضوری مصوّر شود بدون انطباع مقدار و مقدارش معلوم باشد، و حقّ آن است که در علم حضوری مقدار معلوم در معلوم، معلوم می‌شود؛[٣] فتأمّل.

قال: و حلول المثال مغایر[٤].

این اشاره است به کیفیّت حلول صورت در عاقل.

و تقریرش این است که حال در عاقل نیست مگر مثال معقول که مغایر ذات معقول[٥] و صورت آن است[٦]، نه ذات آن؛ و از این جهت است که ما تجویز نموده‌ایم حصول صورت اضداد را در نفس. و تجویز حصول اضداد در محلّ خارج غیر نفس نشده، پس معلوم

---

١. ن: + جدار / م: کلمه مبهم است.

٢. م: اینست /*کشف المراد*: «أمّا الجسم فلیس محلاً قابلاً لتعقل السواد».

٣. م ، الف : ـ و حقّ آن ... می‌شود

٤. *کشف المراد* / ٢٢٧

٥. م: الف : ـ که مغایر ذات معقول

٦. م، الف : ـ است

است که حلول مثال چیزی مثال حلول آن است. امّا مثل حلول آن چیز نیست. و چون این کلام معیّن در حلّ شکوک ما تقدّم بود در عقب مذکور شد.

قال: و لایمکن الاتّحاد.[۱]

رفته‌اند قومی از [الف ـ ۱۵۹] اوایل حکما به این‌که تعقّل نیست مگر اتّحاد و یکی شدن صورت معقول و عاقل. و این خطاست از جهت آنچه مقدّم گذشت از نفی اتّحاد. و ایضاً لازم می‌آید محال از وجه دیگر و آن اتّحاد ذوات معقوله عقلاً[۲] است چون همیشه[۳] تعقّل هم می‌کنند.

و همچنین رفته‌اند آخرون به این‌که تعقّل استدعای اتّحاد عاقل با عقل فعال در حین تعقّل او یا معلومات او می‌کند، و این خطاست از جهت ما تقدّم أیضاً، و از جهت استلزام تعقّل هر چیزی که هست در عالم وقت تعقّل کونشان[۴] شیء واحد، از جهت آن که وحدت با عقل فعّال به هم می‌رسد در حین تعقّل به همه[۵].*

---

۱. *کشف المراد* / ۲۲۷

۲. م، الف : ـ عقلاً

۳. ن : ـ همیشه

۴. ن : ـ کونشان

۵. ن : ـ به همه

*. مؤلف علامه به تبعیت از فلاسفهٔ مشاء اتحاد عاقل با معقول را، در معقول بالعرض پنداشته و به محال بودن آن حکم نموده است. و از همین رو اشکالات وارد بر اتحاد با عقل فعال را با توجه به وحدت عددی دانستن عقول صحیح دانسته است، در حالی که پیش از او صدرالحکما به طور مستدلّ از این مبنا دفاع نموده و پاسخ مخالفین را داده است ← *رساله اتحاد عاقل به معقول* / ۱۸ - ۳۲ و ۳۵ - ۴۰ و *اسفار* ج ۳ / ۲۸۰ - ۳۱۲.

قال: و يختلف /*ب/١٢٢/ باختلاف[١] المعقول.[٢]

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا. پس رفته‌اند قومی به جواز تعلّق علم واحد به دو معلوم، و منع نموده‌اند این‌را آخرون، و این حقّ است؛ از جهت آن که ما بیان کردیم که تعقّل حصول صورت مساوی معلوم است در ذهن عالم، و صور اشیای مختلفه مختلف می‌شوند به اختلاف اشیا، پس ممکن نیست که بوده باشد صورت واحده جهت دو امر مختلف نزد عالم، پس علم واحد متعلّق به دو امر چنین نمی‌شود، و هست این مذهب ممنوع مگر آن کسی که[٣] تجویز نموده است علم را و رای صورت منطبعه، مثل علم واجب، تعالی.

قال: کالحال و الاستقبال.[٤]

این اشاره به ابطال مذهب جماعتیست از معتزله که رفته‌اند به این که علم به استقبال عین علم به حال است در وقت حضور استقبال. پس گفته‌اند که علم به این که چیزی زود باشد که موجود شود علم به وجود آن است هرگاه موجود شود، مثلاً علم به وجود زید فردا همان علم است به وجودش که می‌دانستیم وقتی را که موجود می‌شود بدون تغییر، و به غیر این[٥] امری نیست که باعث این قول شده باشد، و[٦] آنچه ثابت شده است از این[٧] که حق سبحانه و تعالی عالم است به کلّ

---

١. م : باختلا
٢. کشف المراد / ٢٢٧
٣. م ، الف : -که
٤. کشف المراد / ٢٨٨
٥. ن : -به غیر این
٦. ن : مگر
٧. ن : -از این

معلوم، پس هرگاه عالم شد که زید بعد از این وقت[۱] موجود می‌شود و بعد از این موجود شود، پس بتحقیق که لازم است زوال علم اوّل و تجدّد علم آخر، و خواهد بود مستلزم این که خدای تعالی محلّ حوادث باشد، و اگر زایل نشود علم اوّل عین مطلوب است، و این مراتب جهت آن است که علم واجب متغیّر نشود، لیکن این عدم تغیّر[۲] خطا است.

پس باید دانست بدرستی که علم به این که [ب ـ ۱۵۹] چیزی من بعد موجود می‌شود علم به عدم حال و وجود بعد است، و علم به این که چیزی موجود می‌شود مشروط به علم به عدم حال تنها نیست، بلکه زیاد از این شرط است که[۳] معنی موجود شدنش در[٤] فردا، و منافی آن است، یعنی منافی وجود حال است وجود فردایش[۵]، پس محال است اتّحاد این هر دو، و بینهما امتیاز تمام و تغایر حاصل است.

و وجه در حلّ شبههٔ مذکوره چیزی است که التزام نموده آن را ابوالحسین در این جا که آنچه زایل می‌شود ـ مثل عدم حال وجود زید[٦] ـ تعلّقات حاصله بین العلم و المعلوم است نه نفس علم. و زود باشد که تحقیق این مطلب مذکور شود من بعد ان شاء اللّه، تعالی. این است تحقیق علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی[۷].

---

۱. م ، الف : ـ وقت

۲. م ، الف : ـ عدم تغیّر

۳. م ، الف : ـ که

٤. م ، الف : ـ در

۵. م ، الف : ـ یعنی منافی ... فردایش

٦. م ، الف : ـ مثل ... زید

۷. م ، الف : ـ این است تحقیق ... تعالی

و ملاّعلی در شرح خود گفته که: تعدد تـعلّقات بـاطل است، از جهت آن که معلوم مختلف می‌شود از جهت تغایر عدم و وجود[1]؛ تمّ کلامه. لیکن حیرت در این است که خدای تعالی علم دارد در ازل به وجود زید در وقت خاص و لازم آن افتاده عدمش در غیر آن وقت، بلکه عین آن است و تغییری نیست.[2]

قال: و لایُعقل الاّ مضافاً، فیقوی الاشکالُ مع الاتّحاد.[3]

بدان این را که علم اگر چه از کیفیّات حقیقیّه قائمهٔ به نفس است، /*الف/۱۲۳/ پس بدرستی که تعقّل کرده نمی‌شود مگر مـضاف بـه غیر! از جهت آن که آن صفتیست مقرّره در ذات موصوف که عـالم است که مقتضی اضافه است به امر خارج و متغیّر می‌شود به تبعیّت آن امر، و این معنی غیر صورت منطبعه است، بتحقیق که علم البتّه علم به شیء است و تعقّل نمی‌شود مجرّد از اضافه؛ حتّی آن که بعضی توهّم نموده‌اند که نفس اضافه است که حاصل می‌شود میان عالم و معلوم، و ثابت نشده امر حقیقی غیر اضافه.

هرگاه این را دانستی پس اشکال قوی می‌شود با اتّحاد به نحوی که مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته: «و یقوی»، الی آخره. یعنی با اتّحاد عاقل و معقول قوی می‌شود اشکال که عاقلی اگر تـعقّل نـفس خـود بکـند متوجّه می‌شود سؤال که شما گردانـیدید عـلم را صـورت مسـاوی معلوم در ذهن عالم، و این معنی در تعقّل خود مشکل است، از جهت

---

۱. شرح التجرید / ۲۵۲

۲. م ، الف : ـ تم کلامه ... نیست

۳. کشف المراد / ۳۲۸

استحال اجتماع مثلین.

و قوی می‌شود اشکال ایضاً به اعتبار اضافه، از جهت آن که اضافه تعقّل کرده می‌شود میان دو چیز، نه میان شیء واحد و نفس آن چیز، پس متحقّق نمی‌شود علم عالم به ذات خودش، چون مغایرت نیست.

جواب از اوّل این است که: علم استدعای صوَرت معلوم می‌کند، اگر عالم عالم به غیر باشد، امّا علم به ذات خود که نزد خود حاضر است احتیاج به صورت [الف ـ ١٦٠] دیگر ندارد.

و جواب از اشکال ثانی این است که: عاقل از حیثیّت آن که عاقل است مغایر است از حیثیّت آن که معقول است، و به اعتبار این معنی مغایرت حاصل است.

و جواب دیگر از جهت آن که عالم شخصیست که ادراک می‌کند، و از[1] معلوم چون اصل ماهیّت منظور است ماهیّت از امور کلیّه است، و بینهما فرق کلّی است.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در *مناهج الیقین* در مبحث علم گفته: «التّشخص زاید علی الماهیّة، فالعاقل هو المجموع و المعقول هو الماهیة»[2]. لیکن در این دو جواب نظر است:

امّا اوّلاً: از جهت آن که مغایرت میان عاقل از این حیثیّت که عاقل است با معقول از این جهت که معقول است موقوف است بر تعقّل، پس اگر بگردانیم تعقّل را موقوف بر این نوع از مغایرت دور و توّقف شیء بر نفس خود می‌شود.

---

١. ن: ـ از

٢. مناهج الیقین / ٨٨. متن مؤلف اصحّ از مصدر است.

و امّا ثانیاً: از جهت آن که عالم در این جا عالم به جزء خواهد بود که ماهیّت باشد که جزء شخص است، و نیست بحث در این بلکه بحث در عالم تشخّص خود شدن است.

قال: و هو عرض لوجود حدّه فيه.

رفته‌اند محقّقون به این که علم عرض است، واکثر ناس چنین گفته‌اند /*ب/۱۲۳/ در علم به عرض. و اختلاف نموده‌اند در علم به جوهر.

پس آن جماعتی که گفته‌اند که علم اضافهٔ میان عالم و معلوم است گفته‌اند که عرض است نیز، و آن جماعتی که گفته‌اند که علم صورتست اختلاف نموده‌اند؛ پس بعضی گفته‌اند که جوهر است از جهت آن که تعریف حدّ جوهر بر آن صادق است، از جهت آن که صورت ذهنیّهٔ آن ماهیّتیست که هرگاه موجود شود در خارج موجود لافی الموضوع باشد، و این معنی جوهر بر آن شامل است. و محقّقون گفته[اند] که این عرض است ایضاً، از جهت آن که تعریف عرض که موجودی است که حال در نفس است، و نیست آن مثل جزء نفس بر آن صادق است، و استدلال قائلین به جوهریّت آن خطا است، از جهت آن که صورت ذهنیّه منع وجود آن در خارج می‌کند، و آنچه در خارج است اصل این نیست، مثل این است.

مسألهٔ رابع عشر
در اقسام علم است

قال: و هو فعلی و انفعالی و غیرهما.[1]

علم بعضی از آن فعلی است، [ب ـ ١٦٠] و سبقت می‌کند صورت معلوم نزد عالم بعد از آن مقتضی می‌شود و سبب می‌گردد آن صورت وجود معلوم را در خارج، پس آن امر معلوم امری است که محصّل است اشـیاء خـارجـیّه را، مـثل عـلم واجب الوجـود ـ تـعالی ـ مـر مخلوقات را، و مثل این‌که ما هرگاه تصوّر کنیم چیزی را که مستفاد نباشد صورتش از خارج بعد از آن بیابیم در خارج چیزی که مطابق آن باشد ، چنانچه کسی تصوّر خانه می‌کند بعد از آن به آن نحو می‌سازد.

و بعضی از علوم انـفعالیند و آن امـری است کـه مسـتفاد شـده صورت آن از خارج مثل علم ما به سماء و ارض و اشباه اینها.

و بعضی از علوم نیست از این هر دو، مثل علم واجب الوجود ـ تعالی ـ بذاتش.

قال: و الضّروریُ[2] أقسامه ستّة، و مکتسب[3].

پیش گذشت که علم[4] یا ضروری است یـا کسـبیست و گـذشت تفسیر هر دو. و اقسام ضروری شش تاست:

---

۱. *کشف المراد* / ۲۲۹
۲. م : الضرورة
۳. *کشف المراد* / ۲۲۹ در برخی از نسخ تجرید: کسبی
٤. م : ـ علم

اول: بدیهیّات است و آن قضایائیست که حکم می‌کند عـقل بـه اینها لذاته بدون سبب خارجی که سوای تصوّر طـرفین بـاشد، مـثل حکم به این‌که کلّ اعظم از جزء است، و غیر این از بدیهیّات.

دویم: مشاهدات است، و این مشـاهدات یـا مسـتفاد از حـواس ظاهره است، مثل حکم به حرارت نار یا از حواس باطنه است. واین قضایای اعتباریّه است [یا] به مشاهده قوای غیر حسّ ظاهره، یا بـه سبب وجدان نفس است نه به اعتبار آلات، مثل شعور انسان به ذات خود و افعال خود.

ثالث: مجرّبات است، و این قضایا نیست که حکم /*الف/۱۲٤/ می‌کند نفس به آنها به اعتبار تکرار مشاهده، مثل حکم به این‌که ضرب به خشب مولم است. و محتاج است این به دو امر: مشاهدهٔ مکرّره، و قیاس خفی. و آن این است که اگر وقوع بر سبیل اتّفاق می‌بود نمی‌بود نه دایمی و نه اکثری، و فارق این امور و استقرا، قیاس است.

و در شرح حاج محمود واقع است که در مجرّبات تکرّر[1] مشاهده و قیاس خفی می‌باید، و به این قیاس خفی تجربه از استقرا ممتاز است که در استقرا قیاس نیست، لهذا افادهٔ یقین نمی‌کند.

رابع: حدسیّات است. و این قضایائیست [الف ـ ۱٦۱] که مبدأ حکم به اینها حدس[2] قوی است از نفس که زایل می‌شود با[3] آن شک، مثل حکم به استفاده نور قمر از شمس، و محتاج است به مشاهدهٔ مکرّره و قیاس خفی، الاّ آن که فرق است میان اینها و مجرّبات به این‌که سبب

۱. م : مکرّر
۲. الف : حدث
۳. ن ، الف : با

در مجرّبات معلوم السّبب غیر معلوم الماهیّة است؛ زیرا که وقوع امری مکرّر بر نهج واحد سبب دارد اگر چه ماهیّت سبب معلوم نیست، و در حد سیّات معلوم است به هر دو اعتبار که سبب و ماهیت است.[1]

خامس: متواترات است. و اینها قضایای چندند که حکم می‌کند نفس به آنها از جهت توارد اخبار مخبرین این قضایای محسوسه به نحوی که زایل شود شک و معلوم باشد عدم استحالهٔ آن[2] و عدم تمهید مخبرین از روی غرضی، مثل وجود مکّه.

سادس: قیاس فطری است. و اینها قضایائیند که حکم می‌کند نفس به اعتبار حدّ وسطی که منفکّ نمی‌شود ذهن از آن حکم[3]، مثل آن که اثنین نصف اربعه است.

قال: و واجب و ممکن.[4]

علم منقسم می‌شود به واجب ـ و آن علم واجب الوجود است به ذاتش ـ و قسم دیگر که ما عدای آن است[5] علم به ممکن است، که علم و عالم و معلوم همه ممکنند[6] و این ماعدای فوق است. و علم اوّل واجب است؛ زیرا که آن علم واجب الوجود است به ذات خودش، و نیست آن علم مگر که نفس ذات واجبه است.

---

١. م ، الف : ـ که سبب و ماهیت است

٢. م : ـ آن

٣. م ، الف : ـ حکم

٤. کشف المراد / ٢٣٠

٥. م ، الف : ـ که ما عدای آن است

٦. م ، الف : ـ که علم ... ممکنند

و در شرح ملاّعلی واقع شده که: «أی العلم ینقسم الی ممتنع الانفکاک من العالم کعلمه بذاته، و الی ما یقابله کسایر العلوم[1]».[2]

قال: و هو تابع بمعنی اصالة موازنه فی التّطابق.[3]

بدان این را که تابع اطلاق می‌شود بر آنچه متأخّر از متبوع است، و آنچه مستفاد می‌شود از متبوع، و این هر دو غیر مراد است در قول ما که علم تابع معلوم است، از جهت آن که علم گاهی مقدّم می‌باشد نسبت به معلوم در زمان و وجود، و گاهی افادهٔ وجود معلوم می‌نماید، مثل علم فعلی، یعنی آنچه به فعل بعد از تصوّر آن می‌آید، پس مراد از متبوع بودن معلوم، موافق بودن علم و معلوم است، و مطابق بودن این هر دو است به نحوی که اگر تصوّر کند عقل این هر دو را حکم به اصالت معلوم می‌کند در هیئت تطابق، و علم در این صورت تابع معلوم است، و حکایت است از آن. و آنچه بر این حال است از علم فرع حالت معلوم است. و بر این تقدیر جایز است تأخیر معلومی که اصل است از تابعش، از جهت آن که عقل تجویز تقدّم حکایت از محکی می‌کند [ب ـ ۱۶۱].

---

۱. م ، الف : ـ و در شرح ملا... العلوم

۲. شرح *التجرید* / ۲۵٤

۳. کشف *المراد* / ۲۳۰ : «موازیه» نیز بنگرید تجرید / ۱۷۱

قال: فزال الدور.[۱]

آنچه فهمیده می‌شود از این کلام دو امر است:

یکی: این‌که[۲] گفته شود که /*ب/۱۲٤/ تقسیم نمودید علم را بر اقسام چند، از جمله آن علم فعلیست که علّت وجود معلول است، و آن علّت غایی و غایت است و علّت مقدّم بر معلول است. و در این جا که گفتید جنس علم را تابع و شمردید آن را شبح و مثال معلول که موقوف است بر معلول و مؤخّر و تابع معلول است، پس لازم آمد شما را دور، از جهت آن که تبعیّت جنس علم لازم دارد تبعیّت نوع را که علم فعلی باشد؛ پس علم فعلی علّت و متبوع است و تابع و معلول؛ و این دور است.[۳]

و تقریر جواب از آن این است که: ما می‌خواهیم از تبعیّت علم آنچه ما قرار دادیم از بودن علم و معلوم مطابق که معلوم اصل باشد و علم فرع، بر وجهی که هرگاه تصوّر کند هر دو را عقل حکم کند که اصل در این تطابق هیئت معلوم است، و علم به حسب هیئت فرع آن است. و وجه خلاصی از دور بنابراین تحقیق این است که علم فعلی علّت و محصّل است از برای معلوم، و محقّق آن است در خارج تنها نه مطلقا که محصّل شود مطابقه نیز و در آن هم اصل باشد.

ثانی از این دو امر: آن که گفته شود در بیان دور که متبوع که معلوم است واجب است که مقدّم باشد بر تابع به احد انواع تقدّم خمسه، و این جا معلوم مقدّم بالشّرف و به وضع نیست، از جهت آن که این هر

---

۱. *کشف المراد* / ۲۳۱
۲. م: آن که
۳. م، الف: ـ پس علم ... است

دو غیر معقول است از جهت آن که وضع معلوم مقدّم نیست،[١] و تقدّم وضعی ندارد، و اشرفیّت نیز ندارد بر علم، پس باقی ماند این که تقدّم معلوم بالذّات باشد یا بالعلیّه یا بالزّمان. و بر این تقدیر[٢] ثلاثه ممتنع است حکم به تأخیر متبوع معلوم از تابع در زمان، و شکی نیست که علم خدای ـ تعالی ـ ازلی است، و علوم سابقه بر صور موجوده در خارج مقدّم به زمان است از معلومات، پس متأخّر از غیرش که معلوم است به زمان ممتنع است مقدّم بر آن غیر باشد به نوعی از انواع تقدّمات و به اعتباری که به آن اعتبار متأخّر است از آن.

و جواب این[٣] ایضاً چیزی است که در متن سابق گذشت. و حاصل کلام این شد که علم تابع معلوم است و معلوم محتاج الیه است. و بعضی علوم مثل علّت غائیه علم در آن مقدّم و محتاجٌ الیه معلوم‌است[٤]، و این معنی مستلزم دور است. و جواب گفته شده که معلوم محتاجٌ الیه و اصل [الف ـ ١٦٢] در تطابق است، یعنی هرگاه خواهند علم و معلوم را با هم مطابق کنند معلوم اصل است، مثل نقش فرس در جدار، و فرس که فرس اصل است نه نقش آن، و به این توجیه دور زایل می‌شود. و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که: «فزال الدّور» گفته این منظور داشته که بقای تفریع ذکر نموده، پس علم از جهت آن که تابع و معلوم است تأخّر دارد از معلوم و در علّت غائیه که علم را علّة العلل دانند تقدّم دارد؛ پس جهت تقدّم و تأخّر مختلف است؛ فعلی هذا اگر

---

١. م ، الف : از جهت ... نیست

٢. کذا

٣. م : ـ این

٤. م : ـ است

ما صورت قوسی را بکشیم که مثل این تحصیل شود صورت متبوع و معلوم خواهد بود، و اگر قوسی باشد و ما صورت آن را بکشیم در این صورت تابع می‌شود.[۱]

مسألهٔ پانزدهم[۲]
در توقّف علم است[۳] بر استعداد

قال: و لابد فیه من الاستعداد [امّا الضروری فبالحواس و امّا الکسبی فبالأوّل].[٤]

علم یا ضروری است یا کسبی است، و این هر دو حاصل شده بعد از عدمش، از جهت آن که فطرت بشریّه که مخلوق شد اوّل عاری از معلوم بود بعد از آن حاصل شد از برای آن علم به هر دو قسم، پس ناچار است از استعداد سابقی که آن استعداد مغایر نفس باشد، و فاعلی که آن فاعل در علم باشد، پس ضروری را فاعلش خدای ـ تعالی ـ است، از جهت آن که قابل مثل نفس اخراج نمی‌کند مقبول را از قوّه به فعل به ذات خود، و الاّ منفکّ نمی‌شد از آن. و از برای قبول علم درجات مختلفه است در قرب و بعد استعداد، و کلام به غیر این نیست که مستعدّ می‌شود نفس از برای قبول بر سبیل تدریج، پس منتقل می‌شود، و از نهایت مراتب بعد به ادنای از[۵] مراتب قوّت[٦] قرب

---

۱. م، الف: ـ که بقای ... می‌شود.
۲. ن، م: یازدهم
۳. /*الف/۱۲۵/
٤. *کشف المراد* / ۲۳۱
۵. م، الف: ـ از
٦. م، الف: ـ قوت

قلیلاً قلیلاً، از جهت معدّات چند که آن احساس به حواسّ است بنابر اختلافش و تمرّن و عادت بر اینها و تکرار اینها مرّة بعد اُخری، پس تمام می‌شود استعداد از جهت افاضهٔ علوم بدیهیّهٔ کلّیه از تصوّرات و تصدیقات متحقّقه میان کلّیات این محسوسات. و امّا علوم نظریّه پس آن مستفاد است از نفس انسانی یا آن که از جانب خدای ـ تعالی ـ است بنابر اختلاف آرا، لیکن به واسطهٔ استعداد بـه عـلوم بـدیهیّه امّـا در تصوّرات پس استفاده آنها به حدّ و رسم است، و امّا در تصدیقات پس سبب قیاسات مستنده به مقدّمات ضروریّه است.

مسألهٔ سادس عشر
در مناسبت میان علم و ادراک است

قال: و فی الاصطلاح یفارق الادراکَ مفارقةَ الجنسِ النّوعَ و بـاصطلاح آخر مفارقةَ النّوعین.[1]

بدان این را که علم اطلاق می‌شود بر ادراک نمودن مر امور کلّیه را، مثل کلّ از لون و طعم مطلقاً، و اطلاق کرده می‌شود ادراک بر حضور امری نزد مدرک مطلقاً، پس آن می‌باشد شامل علم و ادراک جزئی، یعنی مدرک به حسّ مثل [ب ـ ١٦٢] این لون، و این طـعم و اطـلاق نمی‌شود علم بر این نوع از ادراک جزئی که این لون و این طعم باشد، و از این جهت است که وصف نمی‌کنند حیوانات عجم را به علم اگر چه وصف کنند آنها را به ادراک. پس فرق شد میان علم و ادراک مطلقاً بر

---

۱. کشف المراد / ٢٣٢

این اصطلاح فرقی که میان انواع و اجناس است که نوعِ علم باشد و جنس ادراک /*ب/۱۲۵/ باشد.

و گاهی اطلاق می‌کنند ادراک را به اصطلاح دیگر بر احساس نه غیر آن. پس فرق میان آن و میان علم فرق میان دو نوعی می‌شود که داخل در تحت جنس باشد، و آن جنس ادراک مطلق است این جا.

مسألهٔ سابع عشر

در این است که علم به علّت مستلزم علم به معلول است

قال: و تعلّقه علی التّمام بالعلّة یستلزم تعلّقه کذلک بالمعلول.[1]

علم به علّت واقع می‌شود به سه اعتبار:

اوّل: علم به ماهیّت علّیّت است از آن حیثیّت که علّت ذات و حقیقتیست خاصّ نه به اعتبار دیگر، و این مستلزم علم به معلول نیست نه به نحو تمام و [نه] به نحو نقصان.

دویم: علم به علّت است از آن حیثیت که مستلزم است مر ذات معلول را، و این علم ناقص است به علّت. پس لازم دارد علم ناقص به معلول را از آن حیثیّت که آن معلول لازم است مر علّت را، نه از حیثیّت ماهیّت آن معلول.

سیم: علم به ذات علّت است و ماهیّت علم و لوازم و ملزومات و عوارض و معروضات و آنچه در ذات علّت و آنچه از برای علّت است قیاس به غیر؛ و این علم تامّ به علّت است. و لازم دارد علم تامّ به

---

۱. *کشف المراد* / ۲۳۲

معلول را، چون[۱] بتحقیق که ماهیّت معلول و حقیقت معلول لازم است مر ماهیّت علّت را، و بتحقیق که بر شما فرض شده الحال متعلّق ساختن علم را به علّت من حیث الذّات و لوازمش. پس البته موجب علم به معلول می‌شود.

مسألهٔ ثامنه عشر

در مراتب علم است

قال: و مراتبه ثلاثة.[۲]

ذکر نموده شیخ ابوعلی این را که از برای عقل سه مرتبه است:[۳]

اوّل: آن که بالقوّه محض باشد، و آن عدم تعقّل چیزی است که از شأنش تعقل باشد.

ثانیه: این است که بالفعل تمام باشد، یعنی از قوّه به فعل آمده باشد همه، مثل آن که [از] علم به شیء علم تفصیلی حاصل شود.

ثالث: [الف ـ ۱۶۳] علم به شیء است اجمالاً، مثل آن که کسی علم به مسأله‌ای حاصل کند بعد از آن غافل شود از آن، بعداً از آن[٤] سؤال کرده شود از آن مسأله. پس بدرستی که حاضر می‌شود جواب از این مسأله در ذهنش، و نیست این بالقوّه محض، از جهت آن که فی الحال عالم است به قدرت او مر جواب را. و ممکنش هست که جواب آن تواند گفت: پس او متضمّن علم به جواب است اگر چه /*الف/۱۲٦/ علم بر جهت تفصیل نیست. و این ظاهر است.

---

۱. م: ـ چون

۲. *کشف المراد* / ۳۳۳: «ثلاث»

۳. بسنجید با *رسالة الحدود* / ۸۷ ش ۳

٤. م: بعدا ون

مسألهٔ تاسع عشر

در کیفیّت علم بذی السّبب است

قال: و ذو السّبب انّما یعلم به کلّیاً[1]

بدان که شیء هرگاه ذی سبب باشد پس بتحقیق که علم به سبب آن حاصل می‌شود کلیاً، از جهت آن که بدون سبب آن شیء ممکن است و در مرتبه امکان است، و با سبب واجب می‌شود. پس هرگاه نظر کند به آن چیز عقل من حیث هو هو یعنی آن را در مرتبه امکان ملاحظه کند حکم کرده نمی‌شود به وقوعش و به عدمش در این مرتبه. و این است و جز این نیست که حکم می‌کند به احدهما هرگاه بفهمد وجود سبب را یا عدمش را، پس صاحب سبب را حکم می‌کند به وجود آن یا عدم آن نظر به سبب آن کرده وجوداً و عدماً.

هرگاه ثابت شد این، پس بدرستی که صاحب سبب را عالم می‌شود کسی کلّیاً از جهت آن که ملاحظه می‌شود بودن آن صادر از چیزی، و این معنی قیدی است از برای آن چیز به قید کلّی، امّا کلّی بودن آن مثل این است که کسی گوید که «الف» موجب «ب» است، پس استدلال کند از علم به وجود «الف» به وجود «ب» و استدلال از این به نحو کلّی بر کلّی دیگر است، از جهت آن که صدور چیزی از چیزی نفس تصوّرش مانع از شرکت غیر نیست و تقیید کلّی به کلّی مقتضی جزئیت نیست.

---

۱. *کشف المراد* / ۲۳۳

و تحقیق این مطلب این است که تو هرگاه تعقّل کنی کسوف شخصی را از جهت سببش و صفاتش به این نحوی کلّیست همه اینها، و هر واحد از اینها نوع منحصر به فرد باشند خواهد بود علم به آن کسوف کلّی، هر چند آن شخصی باشد، مثلاً هرگاه شخصی گوید که آفتابی که به وسط السّماء باشد ظلّ شاخصی که بگذاری در روشنی آن مستقیم خواهد بود، حکم کلّی است. پس بتحقیق که در این وقت کلّی می‌شود آن سبب، و می‌باشد نوعی مجموع و منحصر در شخص. و نوع مجموع [ب ـ ١٦٣] منحصر در شخص از برای آن معلول کلّیست که متغیّر نمی‌شود، و آنچه مستند می‌شود به آن از صفات و احوالش می‌باشد مدرک به عقل؛ پس متغیّر نمی‌شود.

پس بدرستی که هر وقت حاصل شود علل شخص و اسبابش واجب است حصول آن جزئی، پس گفته می‌شود بدرستی که این شخص اسبابش همچنین است، و هر وقت حاصل شود این اسباب خواهد بود این شخص و مثلش، پس می‌باشد کلّی /*ب/١٢٦/ به سبب عللش.

و ملامحمود نیریزی[1] در شرح خود در این متن بیان معنی کلّی بودن سبب را به این نحو نموده که: چیزی هرگاه معلوم شود از راه علم به سببش مختصّ نخواهد نمود آن چیز را علم به آن سبب به نحوی کلّی نه به وقت مختصّ وجودش و نه به مکان مختصی که آن در آن مکان موجود است، و ما نمی‌خواهیم از علم به شیء بر وجه کلّی مگر

١. نسخه‌ها : نیرزی

این را، پس هر ذی سببی که دانسته می‌شود از راه علم به سببش البتّه دانسته می‌شود کلّیاً، مثل آن که هر کس علم به جزم شمس و قمر داشته باشد و داند که قمر مضیء از شمس است و هر یک متحرّک کند، و در این حرکت گاهی منع می‌کند ارض ضوء شمس را بر قمر، و این می‌باشد در برج کذائی، و در هر وقتی از اوقات سنه که این رو دهد خسوفی خواهد شد، پس متغیّر نمی‌شود علمش به انخساف قمر، و نیست این حکم از برای کسی که این علم جهت آن حاصل نیست مگر در وقت وقوع انخساف قمر. این است آنچه گفته شده در نهایت اهتمام در شرح و تحریر کلام مصنّف، رحمه اللّه تعالی.

و در شرح ملاّعلی واقع است که این کلّیت ثابت است اگر استدلال شود از «الف» مطلق بر «ب» مطلق، امّا اگر از این «الف» خاصّ بر این «ب» خاصّ مسبّب معلول جزئی حقیقی استدلال شود نه «ا» «ب» کلّی، پس کلّیت نخواهد بود.[1]

و باید دانست که استدلال از معلول به علّت را «انّی» می‌گویند، و استدلال از علّت را بر معلول «لمّی» می‌گویند، مثل استدلال از تعفّن اخلاط بر حمّی دلیل لمّی است، و برعکس دلیل انّی است.

مسألهٔ بیستم
در تفسیر عقل است

قال: و العقل غریزة یلزمها العلمُ بالضّروریّات عند سلامة الآلات.[2]

---

۱. *شرح التجرید* / ۲۵۸

۲. *کشف المراد* / ۲۳٤

این تحقیقیست در تفسیر عقل، یعنی قوّتیست که به سبب آن قوّت [الف ـ ١٦٤] ادراک می‌کند نفس ضروریّات محسوسهٔ ظاهره و باطنه را به طریق لزوم، و تفسیر نموده‌اند قوم به این‌که عقل عین علم به وجوب واجبات و استحالهٔ مستحیلات است، از جهت امتناع انفکاک عقل و علم از دیگری؛ و این ضعیف است از جهت عدم ملازمت میان تلازم و اتّحاد، یعنی چیزی که لازم شیء باشد لازم نیست که با آن متحّد باشد.

و بعضی عقل را تفسیر نموده‌اند به چیزی که در تدبیر و تصرّف محتاج به آلت نباشد.

قال: و يطلق على غيره بالاشتراک.[1]

لفظ عقل مشترک است میان قوای[2] نفس انسانیّه و میان موجود مجرّد در ذات و فعل معاً. و مندرج است بحث این عقل نزد اوایل عقول عشره که سابق بحث از اینها گذشت.

امّا بیان شمول او مَرِ قوی نفسانیه را پس گفته /*الف/١٢٧/ می‌شود که عقل علمی می‌باشد و عقل عملی می‌باشد. امّا علمی:

پس اوّل مراتب آن قوّت[3] هیولانی است، و آن چیزی است که از شأنش استعداد محض است بدون حصول علم ضروری یا کسبی.

و دویم: عقل بالملکه است و آن چیزی است که مستعدّ شده است از برای علوم ضروریّه از جهت ادراک نظریّات، پس حاصل

---

١. کشف المراد / ٢٣٤
٢. قوتهای
٣. م: ـ قوت

می‌شود از برای او به این اوّلیات ملکه انتقال به نظریّات، و اعلی درجات این مرتبه چیزی است که مسمّی شده به قوّت قدسیّه، و ادنای این مرتبه، مرتبه بلیدیّه است که فکر می‌ماند به مطلب خود نرسیده. و میان این دو مرتبه درجات متفاوته هست در قرب و بعد به حسب شدّت استعداد و ضعفش.

و ثالث این مراتب: عقل بالفعل است، و آن بودن نفس است به نحوی که هرگاه خواهد استحضار علوم نظریّه مکتسبه از علوم ضروریّه تواند نمود، نه به نحوی که بالفعل موجود باشند.

و رابع این مراتب: عقل مستفاد است، و آن حصول این نظریّات است بالفعل. و این آخر درجات کمال نفس است در این قوّت علمی.

و امّا عملی: پس عقل اطلاق می‌شود بر قوّتی که به اعتبار آن حاصل می‌شود تمیّز میان امور حسنه و قبیحه، و ایضاً بر مقدّماتی که مستنبط به سبب آنها امور حسنه [ب ـ ١٦٤] و قبیحه توان نمود اطلاق می‌شود، و بر فعل امور حسنه و قبیحه نیز اطلاق می‌شود.

مسألهٔ بیست و یکم
در اعتقاد و ظنّ و غیر این هر دو است

قال: و الاعتقاد يقال لاحد قسميه.[1]

اعتقاد وجودش از امور ضروریّه است، لیکن اختلاف نموده‌اند در این‌که آیا آن از جملهٔ علم است، یعنی از قبیل علوم است، یا جنس

---

١. *کشف المراد* / ٢٣٥

مغایر علوم است؟

پس جماعتی به اوّل رفته‌اند، یعنی از جمله علوم اعتقاد را گرفته‌اند. و ابن هذیل علاّف رفته است به ثانی که خارج از علم است. و ابطال آن نموده ابوعلی جبائی به این‌که اگر این نحو باشد که داخل علم نباشد یا مثل علم است. پس این مطلوب است یا ضدّعلم است ـ پس با هم جمع نمی‌شوند با وجود آن که جمع می‌شوند ـ یا مخالف علم است، پس باید منتفی نشوند علم و مخالف علم به ضدّ واحد. و چنین نیست بلکه هر دو منتفی می‌شوند به ضدّ واحد.

و تحقیق در این جا این است که اعتقاد احد قسمی علم است، و از این جهت است که ما بیان کردیم که علم گفته می‌شود /*ب/۱۲۷/ بر تصوّر و تصدیق، و گویا[۱] که علم جنس این هر دو است، و اعتقاد اصل تصدیق است، و این تصدیق قسمیست از اوّل قسمی علم که تصوّر و تصدیق باشد.

قال: فیتعاکسان فی العموم و الخصوص.[۲]

این نتیجه ما مضی است. و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که آنچه ما فهمیده‌ایم از این متن این است که اعتقاد بتحقیق که ظاهر است که احد قسمی علم است، پس آن اعتقاد اخصّ از این علم است به این اعتبار، از جهت آن که علم شامل است مر تصور و تصدیقی را که آن اعتقاد است، و اعتقاد به اعتبار آخر اعمّ از علم است از جهت آن که آن شامل

---

۱. مخ: کانّ

۲. کشف *المراد* / ۲۳٦

ظنّ و جهل مرکّب و اعتقاد مقدّر هست.

پس این است آنچه ظاهر شده از برای ما از قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «فیتعاکسان»، یعنی اعتقاد و علم در خصوص و عموم عکس هم می‌شوند.

بدان این را که علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که از برای ما در این کلام بنابر تفسیر [الف ـ ١٦٥] کلام مصنّف ـ که سابق بر این متن مذکور شده که اعتقاد احد قسمی علم است و مصنّف اشاره به دو اصطلاح ننموده در این متن، و متفرّع بر آن ساخت کلام را، و گفت: «فیتعاکسان» بدون اعتبار اعمیّت اعتقاد ـ به نحوی که علاّمه بین علم و اعتقاد بیان دو نحو اصلاح را که مصنّف نقل ننموده ذکر نموده، و در این جا نیز بیان کرده شد. و علاّمه گفته در کلام مصنّف[1] نظر است. و این نظر چنانچه[2] مذکور شد از جهت آن است که اعتقاد می‌باشد قسم[ی] از علم اگر اخذ شود عکس و اعتقاد اعمّ شود، یعنی اعمّی که شامل علم به معنی یقین و ظنّ و جهل مرکّب باشد، پس تعاکس صورتی دارد، و الاّ در این صورت تمام نمی‌شود تعاکس موافق متن قبل، از جهت آن که اعتقاد بنابراین اعتبار اخصّ است و اعمّ از علم نخواهد بود. پس واجب در تعاکس آن است که اعتبار این دو اصطلاح در آن معتبر شود، یا آنچه مؤدّی این معنی باشد. تمّ مفاد کلامه

و شارح اصفهانی[3] گفته که: اعتقاد به معنی اعمّ شامل تضادّ در امر واحد که یک بار حکم به ایجاب آن و یک بار حکم به سلب شود

---

١. م ، الف : ـ به نحوی که ... مصنّف

٢. ن : آنچه

٣. نسخه‌ها : صفهانی

هست، و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در متن بعد تصریح به این نموده.

و ملاّعلی در شرح خود بیان این تعاکس نموده به این نحو که: «الاعتقاد يطلق على التّصديق مطلقاً اعمّ من أن يكون جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت. و هذا متداول مشهور. و قد يقال لاحد قسمَى العلم ـ اعنى اليقين الّذى قد بيّن ان العلم ينقسم اليه ـ و الى التصوّر، فيتعاكس العلم و الاعتقاد فى العموم و الخصوص بحسب الاصطلاحين؛ لأنّ الاعتقاد بالمعنى الثّانى اخصّ من العلم و ذلک ظاهر. و بالمعنى الاوّل أعمّ من العلم اذ يصدق على الظّنّ و الجهل المركّب و التّقليد بخلاف العلم. و فى هذا الكلام تمحلّ مّا[1].»

پس تصریح نموده در این کلام به این که اعتقاد گاهی گفته میشود و مطلق تصدیق جازم و غیرجازم و مطابق و غیر مطابق ثابت و غیر ثابت خواسته می‌شود، و گاهی گفته می‌شود و علم یقینی که تصدیق است می‌خواهند و مبیّن شد که به این تصدیق و تصوّر علم منقسم می‌شود، و گفته است که به این تعاکس که مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته تمحلّ [ب ـ ١٦٥] یعنی «محیله» و تکلّفی شده، به جهت آن که از کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ آنچه مستفاد می‌شود این تعاکس متحقّق است با وجود بودن علم همیشه به یک معنی. و چنین نیست از جهت آن که اعتقاد به معنی اوّل می‌باشد بتحقیق اعمّ از علم هرگاه اراده شود از علم امر یقینی، و اعتقاد به معنی ثانی می‌باشد اخصّ از علم هرگاه اراده شود از علم امری که منقسم است به تصوّر و یقین. و چنین نیست

۱. شرح التجريد

مگر آن که اکتفا شود به عموم من‌وجه؛ زیرا که اعتقاد به معنی اوّل در امر یقینی تصادق دارد با علم، و مفارقت دارد در ظنّ و تصوّر.

و حاج محمود در ضمن شرح این متن اشاره به کلام ملاّعلی نموده به این نحو که اولاً بیان تعاکس نموده و گفته: «فان العلم باحد معنییه اعمّ من الاعتقاد، کما أنّ الاعتقاد بأحد معنییه یکون أعم منه». و آخر گفته: «و فی بعض من الشّروح أنّ کلامه هذا یدلّ علی أنّ الاعتقاد بکلا[1] معنییه قد یکون بینه و بین العلم بمعنی واحد تعاکس، و لیس کذلک لتوقّف التعاکس المذکور علی أن یراد من العلم تارةً الیقین، و اُخری ما هو أعمّ منه. و یمکن أن یقال انّک ان اردت أنّ کلامه /*الف/١٢٨/ یدلّ علی أنّ للاعتقاد معنیین فهو مسلّم، و لایلزم منه ذلک لجواز أن یکون مراده أنّ الاعتقاد الّذی له معنیان أعمّ و اخصّ من العلم الّذی له معنیان الّذی هو بهما اعمّ و أخصّ منه». و در این صورت موافق شرح ملاّعلی تمام نمی‌شود تعاکس، از جهت آن که بنابر کلام او همین اعتقاد می‌باشد اعمّ از علم به این اعتبار، پس واجب این است که اراده کرده شود تعاکس به اعتبار دو اصطلاح در هر دو یا آنچه ادا کند این معنی را.

قال: و یقع فیه التّضاد بخلاف العلم.[2]

بدان این را که کلام در اعتقاد است، و اعتقاد بعضی‌اش متماثلند و بعضی‌اش مختلفند. و مختلف دو قسم است متضادّ می‌باشد، و غیر

١. م : بکلام

٢. کشف المراد / ٢٣٦

متضادّ می‌باشد. و این ظاهر است. لیکن وجه تضادّ نزد ابی علی جبائی تعلّق اعتقاد است به ضدّین، پس حکم نموده به تضادّ اعتقاد در اعتقاد به ضدّین، و گفته است به این نحو ابی هاشم نیز اوّلاً بعد از آن حکم نموده به این‌که تضادّ در اعتقاد می‌باشد از جهت تعلّق به سلب [الف ـ ١٦٦] و ایجاب نه غیر آن. امّا علم پس واقع نمی‌شود در آن تضادّ، از جهت وجوب مطابقهٔ با واقع در علم، به خلاف اعتقاد.

قال: و السّهو عدم ملکة العلم و قد یفرق بینه و بین النّسیان.[1]

یعنی سهو عدم ملکهٔ علم است، این مشهور است نزد اوایل و متکلّمین. و رفته‌اند جبائیان به این‌که سهو معنیست که ضدّ علم است.

و فرق کرده‌اند اوایل میانهٔ سهو و نسیان، پس گفته‌اند که سهو زوال صورت از مدرک خاصّ است نه از حافظه، و نسیان زوال آن است از هر دو باهم.

قال: و الشک تردّد الذّهن بین الطرفین.[2]

شکّ سلب اعتقاد است و تردّد ذهن است میان طرفین نقیض به طریق تساوی، و از جملهٔ تصوّرات است و امرِ بینِ بین است؛ و نیست معنی قائم به نفس مستقلّ بنفسه. و این است مذهب اوایل و ابی هاشم.

و گفته است ابوعلی که این شکّ به معنی تضادّ علم است، و اختیار این نموده بلخی که چون متجدّد شده بعد از آن که نبود ضد آن است، و این خطا است، از جهت عدم اتّحاد متعلّقی که واحد باشد، و[3] شرط

---

١. کشف المراد / ٢٣٦
٢. کشف المراد / ٢٣٦
٣. ن: ـ و

است که در تضادّ وحدت متعلّقات باشد، و متحقّق نیست این جا؛ زیرا که شک در وجود و عدم امری نمودن متعلّق و محلّ واحدی باقی نمی‌گذارد، و تجدّد امری بعد از نبودن مستلزم بودن تضادّ نیست، بلکه مثل موجود و معدوم است، و تقابل سلب و ایجاب است.

و ملاّ محمود قبل از این متن گفته: «و اذ[1] قد توهم أنّ الشّک عبارة عن الحکم یتساوی الطّرفین عند الحاکم الناظر، و لیس الامر کذلک، و الا لکان الشّک قسماً من اقسام التّصدیق لاقسماً من اقسام قسمیّة الّذی هو التّصوّر» قال الی آخر[ه].

قال: و قد یصحّ تعلّق کلّ من العلم و الاعتقاد بنفسه و بالآخر، فیتغایر الاعتبار لاالصّورة.[2]

بدان که علم و اعتقاد از قبیل نسبت و اضافات است! پس صحیح است /*ب/١٢٨/ تعلّق این هر دو به جمیع اشیا حتّی به نفس خود، پس صحیح است[3] تعلّق اعتقاد به اعتقاد و به علم، و همچنین تعلّق علم به نفس خود و به اعتقاد. هرگاه این را دانستی پس اگر متعلّق شود علم به نفس خود واجب است [ب - ١٦٦] تعدّد اعتبار از جهت آن که علم آلتیست که نظر به آن می‌شود در اشیا و به علم خودش نیز، و به اعتبار تعلّق علم به آن می‌گردد خودش چیزی منظور فیه، و بودن چیزی معلومْ مغایرِ اعتبار بودن آن است علم و آلت، بلی لابدّ است از تغایر اعتبار.

---

١. م : أو

٢. کشف المراد / ٢٣٧ : «الصور»

٣. م : ـ است

و امّا مصوّر بودن به صور، جزم است که علمِ به علم را احتیاجی به آن نیست، یعنی علمی که متعلّق به آن علم اوّل است نیست از برای آن صورتی مغایر علم اوّل، و نیست جهت آن صورت ثانیه مگر به اعتبار، و الاّ لازم می‌آید وجود صور غیرمتناهیه نسبت به معلوم واحد از جهت آن که علم به چیزی منفکّ نمی‌شود از علم به علم به آن چیز نزد اعتبار معتبرین.

بدان که علمِ به علم، علم است به کیفیّت علمِ اوّل، و هیئت آن از برای عالم و اقتضا نمی‌کند حصول نسبتی به معلوم از آن علم، و نیست علم به معلوم دیگر از آن علم، هر چند آن معلوم عین علم به علم باشد، چنانچه رفته‌اند به آن جبائیان.

قال: و الجهل بمعنی یقابلهما و بآخر قسم لأحدهما.[1]

بدان این را که جهل گفته می‌شود به دو معنی! بسیط می‌باشد و مرکّب می‌باشد؛ پس بسیط عدم علم است از آنچه در شأنش هست که عالم باشد، و به این معنی مقابل علم و اعتقاد است، مقابله عدم و ملکه، و مرکّب اعتقاد شیء است برخلاف نحوی که باید باشد چیزی به آن نحو با اعتقاد عدم امکان غیرش، و این قسمیست از اعتقاد، چنانچه مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته.

«و بآخر قسم لأحدهما»، یعنی قسم دیگر جهل داخل احدهماست که اعتقاد باشد، و مرجع «هما» در متن علم و اعتقاد

---

۱. کشف *المراد* / ۲۳۷ ... نسخه‌ها «تقابلهما»

است، پس جهل مركّب داخل اعتقاد است، از جهت آن كه اعتقاد جنسيست از جهل و غيره، و اوّل را بسيط مى‌گويند نظر به عدم تركّبش، و ثانى را مركّب مى‌گويند از جهت آن كه مركّب است از اعتقاد و عدم مطابقه به حقّ چنانچه گفته‌اند، شعر:[1]

آن كس كه بداند و بداند كه بداند
اسب خرد از گنبد خضرا گذراند
و آن كس كه نداند و بداند كه نداند
هم لاشۀ خر خويش به منزل برساند
و آن كس كه نداند و نداند كه نداند
در جهل [الف ـ ١٦٧] مركّب ابدالدّهر بماند

پس جهل مركّب[2] باطل را حقّ دانستن، وندانستن اوست كه ندانسته آن را.

قال: و الظّنّ ترجيح احد الطّرفين و هو غير اعتقاد الرّجحان.

ظنّ ترجيح احد طرفين است، يعنى طرف وجود و طرف عدم، ترجيحى كه مانع از وجود نقيضش نباشد، و ناچار است مَر آن را از اين قيد عدم مانع از نقيضش بودن /*الف/١٢٩/، تا آن كه بيرون رود اعتقاد جازم.

بدان اين را كه رجحان اعتقاد اعتقادى را گفته‌اند كه مغاير اعتقاد رجحان است، از جهت آن كه اوّل ظن است به جهت آن كه غير

---

١. الف : نظم
٢. م : + را

ترجیح اعتقاد چیز دیگر نیست، پس حصول ظنّی می‌شود لاغیر. و ثانی که اعتقاد رجحان است گاهی علم می‌باشد از جهت آن که اعتقاد به رجحان داشتن است که اقوی[1] از ظنّ است، یعنی اعتقاد بر رجحان حکم باید داشت و این معنی اقوی از ظنّ است[2] و قریب است به علم، بلکه گاهی علم است.

قال: و یقبل الشّدةَ و الضّعفَ و طرفاه علم و جهل.

بدان که چون ظنّ عبارت از ترجیح اعتقاد است بدون آن که مانع وجود نقیضش باشد، و متحقّق است از برای ترجیح مراتب در ما بین به غایت شدّت و غایت ضعف، پس گشته است ظنّ قابل شدّت و ضعف[3]! و بدان که دو طرف دارد این ظنّ، یکی علمیست که مرتبه بعد از آن از برای رجحان نیست به جهت آن که به مرتبهٔ ثبوت[4] علم رسیده؛ و طرف دیگر آن قریب به جهل بسیط است که ترجیح با آن نیست البتّه، یعنی همین شک محض است که رجحان در وجود آن نیست و در مرتبهٔ جهل است.

مسألهٔ ثانیه و عشرون
در نظر و احکام آن است

قال: و کسبی العلم یحصل بالنّظر مع سلامة جزئیه ضرورةً

گفته شده در این مقام که چنانچه بیان کردیم سابق که علم دو قسم

---

١. م : است قوی
٢. م ، الف : ـ یعنی ... است
٣. ن : + است
٤. م ، الف : ـ ثبوت

است: ضروری که محتاج به طلب و کسب نیست، و نظری که محتاج به طلب و کسب است. پس ثانی مکتسب به نظر است، و آن ترتیب امور معلومه ذهنیّه است تا توصّل به سبب آن به امر مجهولی حاصل شود، پس این ترتیب جنس بعید است از برای آن که آن به نحوی که واقع می‌شود در اشیای ذهنیه، همچنین أیضاً واقع می‌شود [ب - ١٦٧] در اشیاء خارجیّه، پس تقیید نمودن به امور ذهنیّه اخراج می‌نماید غیر آن را بعد از این.

بدان که این ترتیب خاصّ گاهی اراده کرده می‌شود از جهت تحصیل آنچه حاصل نیست، و گاهی نمی‌باشد همچنین، بلکه از برای امری است که حاصل است، پس ثانی نیست نظری. و این حدّ بتحقیق که مشتمل است بر علل اربع از جهت فکر و نظر، یعنی مادّه و صورت و غایت آن، و در این جا اشاره است به علّت فاعلیّه که کسب و ترتیب مقدّمات بدون آن نمی‌شود.

و این امور گاهی می‌باشند تصوّرات چند که حدود باشند نسبت به چیزی، یا رسومی باشند که مستفاد می‌شود از آنها علم به مفردات، و گاه می‌باشند تصدیقاتی /*ب/١٢٩/ که مکتسب به سبب اینها می‌شود تصدیق دیگر.

بدان این را که مصطلح در تحصیل نظر چون بوده است مرکّبی که مشتمل است بالضّروره بر جزء مادی و جزء صوری، پس مادّی مقدّمات است و صوری ترتیب میان آنها! پس هرگاه سالم باشند این دو جزء به این نحو که حمل و وضع و ربط و جهت به نحوی باشد که سزاوار است و ترتیب نیز به نحو سزاواری باشد حاصل می‌شود علم

بــه مــطلوب بـالضّروره. و ایـن در تـصدیقات است و هـمچنین در تصوّرات.

پس بدرستی که هرگاه حدّ مشتمل باشد بر جنس قریب و فصل اخیر و مقدّم داشته شود جـنس بـر فـصل حـاصل مـی‌شود تـصوّر محدود قطعاً، و اشاره به این دو امر نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به قول خود که گفته: «مع سلامة جزئيه»، یعنی جزء مادّی و جزء صـوری سالم باشند.

و باز در شرح علاّمه واقع است که[1] بدان این را که مردم اختلاف نموده‌اند در این جا، پس گفته است کسی که مـزید تـحصیل عـلمی نیست از برای او این را که نظر و فکر مفید علم نیست، از جهت آن که علم افاده نموده مر علم دیگر را، اگـر ضـروری بـاشد لازم مـی‌آید اشتراک عقلا در آن؛ و اگر نظری باشد تسلسل می‌شود در این نظر، و همه سلسلهٔ ناظرین در این تسلسل منتظمند[2] از جهت آن که نظر اگر مستلزم علم باشد مختلف نخواهند شد نـاس در آرای [الف ـ ۱۶۸] خود از جهت آن که مشترکند اینها همه در علوم ضروریّه که مبادی نظریّه باشند، پس باید همهٔ ناس در علم مساوی باشند. این بود کلام غیر محقّقین.

و رفته‌اند محقّقون بر این‌که آن نظر افاده علم می‌کند بالضّروره، از جهت آن که هرگاه اعتقاد کنیم که عالم ممکن است و این‌که هر ممکن محدث است حاصل می‌شود علم برای ما بالضّروره که عالم محدث

---

۱. م، الف: ـ و باز ... که

۲. ن: ـ و همهٔ سلسله ... منتظمند

است، پس بیرون آمد جواب از شبهه اولی که تسلسل بود به قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «ضرورة». یعنی[1] پس منتهی به ضروری می‌شود آخر[2].

و أیضاً واجب نیست اشتراک عقلا در ضروریّات. پس بدرستی که بسیار[ی] از ضروریّات را شک می‌کنند بعض ناس از جهت خفای در تصوّر یا از برای اسباب غیر این؛ پس بیرون آمد جواب از شبهه ثانیه، به قول مصنّف که گفته: «مع سلامة جزئیه». و این به جهت آن است که اختلاف ناس در اعتقاد نمی‌باشد مگر به سبب ترک ایشان ترکیب صحیح را در دلیل، و غفلت ناس /*الف/۱۳۰/ از شرایط حمل، و غیر این از اسباب غلط که در جزء مادی یا صوری رو دهد. پس هرگاه اینها سالم باشند حاصل می‌شود مطلوب از برای جمیع کسی که از برای او حاصل شده باشد سلامت جزئین.

قال: و مع فساد أحدهما قد یحصل ضدّه.[3]

یعنی فکر و نظر هرگاه فاسد شود ـ یا از جهت مادّه است، یا از جهت صورت ـ پس حاصل نمی‌شود علم، و گاه باشد که حاصل شود ضدّ آن ـ یعنی جهل ـ و گاه باشد که حاصل نشود جهل.

بدان که مادّه جنس است و فصل است، و خاصّه و عرض عامّ است در حدّ؛ و رسم تصوّرات و مقدّمات است در تصدیقات. و صورت هیئت حاصله از اقتران جنس و فصل و خاصّه و عرض عامّ

---

۱. م، الف: ـ یعنی
۲. م، الف: ـ آخر
۳. کشف المراد / ۲۳۹

است در تصوّرات، و ترتیب مقدّمات است در تصدیقات.

و در بعضی شروح در این مقام ایراد[1] شده که سلامت صورت به این است که ترتیب و هیئت بر وجه صواب باشد، و صواب ترتیب در حدّ مثلاً این است که وضع جنس اوّل باشد و آخر مقیّد به فصل شود. و صواب هیئت در این است که حاصل [ب - ١٦٨] از این هر دو بشود صورت واحده جهت حدّ که مطابق صورت محدود باشد. و صواب ترتیب در قیاس آن است که اوضاع مقدّمات آن موافق و سزاوار باشد، و صواب هیئت در آن، آن است که از ضروب منتجه باشد.

و امّا سلامت مادّه آن است که تصوّر و تصدیق بر وجه صواب باشد، و صواب تصوّر در حدّ این است که جنس قریب جنس قریب باشد نه عرض عامّ، و همچنین فصل قریب به خاصّه اشتباه[2] نشده باشد.

و صواب تصدیق در برهان آن است که مقدّمات آن از قضایای واجبه القبول باشد.

و علاّمه - رحمه اللّه - در شرح خود فرموده که ضابطه در این جا این است که گفته شود که اگر فساد از جهت صورت است لازم نیست نتیجه باطله، و اگر جهت ماده لاغیر است خواهد بود[3] آن قیاس منتج. پس اگر صغری در شکل اوّل صادقه باشد و کبری کاذبه باشد در کلّ واحد، یعنی کلیه کبری کاذبه باشد نتیجه کاذبه خواهد بود قطعاً، و الاّ جایز است که صادقه باشد یا کاذبه.

---

١. م: - ایراد
٢. م: اشباه
٣. م: + آن

و به این تحقیق که علاّمه ـ رحمه اللّٰه تعالی ـ نموده گفته که ظاهر شد بطلان آنچه ذکر شده که نظر فاسد مستلزم جهل نیست و الاّ بایست شخص محقّ[1] هرگاه نظر کند شبهه مبطل را افاده جهل کند جهت او این نظر، و نیست همچنین با وجود آن که معارض است به نظر صحیح. و وجه این بتحقیق این است[2] که ما اعتقاد حقیّت مقدّمات را در صحیح چنانچه شرط نموده بودیم بعینها شرط کرده‌ایم در فاسد نیز، و آن اعتقاد در فاسد نیست و محقّ این اعتقاد در فاسد ندارد.

و در شرح اصفهانی واقع است که اگر احد جزئینِ نظر یا هر دو غیر صحیح باشد آیا حاصل میشود جهل یا نه؟ در این خلاف است. و حقّ آن است که گاهی حاصل می‌شود جهل، و گاهی نمی‌شود؛ مثلاً هرگاه صورت قیاس صحیحه باشد و کبری‌اش فاسده باشد مثل: «کلّ انسان حیوان و کلّ حیوان حجر» نتیجه می‌دهد «کلّ انسان حجر». پس در مثل این صورت حاصل می‌شود جهل. و اگر بگوییم: «کلّ انسان حجر و کلّ حجر جسم» نتیجه می‌دهد: «کلّ انسان [الف ـ ۱٦۹] جسم»، و در این صورت حاصل نمی‌شود جهل. و این فساد در مادّه فقط است.

و مراد از کبرای[3] کاذبه کاذب بودن در حکم کلّیست که سابق مذکور شد، و علاّمه و غیره در شروح نقل نموده‌اند که مراد این است که حکم کبری در جمیع افراد کاذب باشد مثل: «کلّ انسان حجر»

---

۱. م : مخفی
۲. م : ـ این است
۳. نسخه‌ها : کبری

قال: و حصول العلم عن الصّحیح واجب.[1]

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس معتزله بر این رفته‌اند که نظر مولّد علم است، و سبب است از برای آن. و اشاعره گفته‌اند که خدای ـ تعالی ـ جاری گردانید عادت را به خلق علم عقیب نظر و فکر، و نیست نظر موجب و سبب علم. و استدلال نموده‌اند بر این به این‌که علم حادث امر ممکن‌است و خدای ـ تعالی ـ قادر است بر همهٔ ممکنات و فاعل آنهاست موافق آنچه می‌آید من بعد در باب خلق اعمال. پس می‌باشد علم از فعل خدای تعالی.

و معتزله چون باطل نموده‌اند قول به اسناد افعال حیوانیّه را به خدای ـ تعالی ـ باطل است نزد ایشان این استدلال، و چون دیده‌اند علم حاصل می‌شود عقیب نظر و منتفی می‌شود با انتفاء نظر حکم نموده‌اند بر این‌که نظر سبب است از برای علم به نحوی که در سایر امور اسباب متحقّق است.

و حقّ این‌است موافق شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ که نظر صحیح واجب است که نزد /*ب/۱۳۰/ حصولش حصول علم بشود، و ممکن‌نیست تخلّف از آن، پس بتحقیق که ما می‌دانیم قطعاً این را که هرگاه حاصل شود از برای ما اعتقاد به دو مقدّمهٔ صغری و کبری واجب است حصول نتیجه.

گفته‌اند اشاعره که تذکّر مولّد علم نیست، پس همچنین است نظر و فکر قیاس بر آن. و تذکّر دفعةً به خاطر مطلوب رسیدن است.

---

۱. کشف المراد / ٢٤٠

و جواب آن است که فرق ظاهر است میات تذکّر و نظر و فکر. و در *مناهج‌الیقین* گفته است علاّمه: «ذهب الاشاعرة الی أنّ النّظر لایولّد العلم، و انّما یحصل العلم عقیبه بالعادة» و أیضاً، گفته: «و الاشعریّة قاسوا النّظر علی التذکّر، و المعتزلة فرّقوا بینهما، فانّ التّذکر انّما یحصل من غیر قصد المتذکّر بخلاف النّظر، فان صحّ هذا الفرق بطل القیاس»[1].

قال: و لاحاجة الی المعلّم.[2]

رفته‌اند ملاحده به این که نظر کافی نیست در حصول علم [ب ـ ١٦٩] و معارف، بلکه لابدّ است از معونت معلّم مَر عقل را از جهت آن که متعذّر است علم به اظهر اشیا و اقرب اینها بدون مرشد.

و اجماع نموده‌اند علما برخلاف این از جهت آن که ما هرگاه تحصیل مقدّمات آن بکنیم به ترتیب مخصوص حاصل می‌شود از برای ما جزم به نتیجه، خواه معلّم باشد یا نباشد. و صعوبت تحصیل معرفت به ظاهرتر[3] اشیا ـ و اوضح دلایل ـ دلیل امتناع آن مطلقا نمی‌شود بدون معلّم.[4]

و الزام نموده‌اند معتزله و اشاعره ایشان را[5] که گفته‌اند تحصیل علم بودن معلّم نمی‌شود به دور و تسلسل از جهت توقّف علم به

---

١. *مناهج الیقین* / ١٠٥-١٠٦

٢. *کشف المراد* / ٢٤٠

٣. م : بظاتر

٤. *کشف المراد* : و صعوبة تحصیل المعرفة با ظهر الاشیاء لایدل علی امتناعها مطلقا من دون المعلّم

٥. م : ایشانیرا

صدق معلّم بر علم به تصديق اللّه ـ تعالى ـ آن معلّم را به واسطها معجزه از خدا، پس اگر موقوف باشد معرفت به اللّه ـ تعالى ـ بر آن معجزه دور لازم مى‌آيد از جهت آن كه احتياج هر عارف به معلّم مستلزم حاجت آن معلّم است به معلّم ديگر و همچنين، و اين مستلزم تسلسل است.

و اين دو الزام ضعيف است از جهت آن كه دور لازم است بر تقدير استقلال معلّم به تحصيل معارف، و نيست همچنين، بلكه آن مرشد است به استنباط احكام از ادلّه كه از جملهٔ آنها چيزى است كه دالّ است بر صدقش، يعنى دليليست كه هرگاه او بگويد آن را دلالت بر صدق او مى‌كند اين مقدّمات دليل، و تسلسل لازم مى‌آيد اگر واجب باشد مساوات عقل معلّم با عقول، امّا اگر زياد باشد در بين عقل يكى لازم نيست احتياج به ديگرى.

قال: نعم لابدّ من الجزء الصورى.

اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالى ـ به اين كلام به جزء صورى يعنى به ترتيب مقدّمات از جهت آن كه لابدّ است /*الف/١٣١/ با حضور مقدّمتين در ذهن از ترتيبى كه حاصل باشد ميان اينها تا آن كه حاصل شود علم به نتيجه، و اين جزء صورى است جهت نظر و فكر، از جهت آن كه اگر ترتيب نبود منظور در نظر مردم و فكر ايشان البتّه حاصل مى‌شد علوم كسبيّه از براى جميع عقلا، و واقع نمى‌شد خلل از براى احدى در اعتقادش.

و بعضى گفته‌اند حاجت به ترتيب نيست و الاّ لازم مى‌آيد

تسلسل یا[1] اشتراط شیء بنفسه. و این سهو است، از جهت آن که تسلسل لازم می آید [الف - ۱۷۰] اگر بگوییم که محتاج است هر زاید از اجزا مادیّه به ترتیب، مثل آن که اگر نتیجه منتهی به بدیهی نشود تسلسل لازم است، و نیست همچنین؛ بلکه محتاج به ترتیب اجزاء مادیه تنها است، پس نظر صحیح به جزئی قیاس که صغری و کبری باشد مفید علم کسبی است، و محتاج به نظر دیگر نیست که مستلزم دور و تسلسل باشد.

قال: و شرطه عدم الغاية و ضدّها و حضورها.[2]

علاّمه - رحمه اللّه - در شرح خود گفته که آنچه ما فهم کرده‌ایم از این کلام مصنّف - رحمه اللّه تعالی - این است که شرطِ نظرْ عدم علم است به مطلوبی که آن غایت نظر است، و الاّ لازم می‌آید تحصیل حاصل، و شرط است أیضاً عدم اعتقاد به ضدّ مطلوب، یعنی جهل مرکّب نداشتن در این مقدّمه که اگر اعتقاد او صحّت نقیض و ضدّ این مطلوب باشد، پس در تحصیل این سعی نمی‌کند و نظر نمی‌اندازد به دلیل. و شرط است ایضاً حضور غایت و مطلوب در نظر طالب، از جهت آن که عاقل از چیزی طالب آن چیزی نمی‌باشد و نظر نوعی از طلب است.

قال: و لوجوب ما يتوقّف عليه العقليان و انتفاء ضدّ المطلوب على تقدير

۱. م: با

۲. کشف المراد / ۲٤۱

ثبوته كان التّكليف به عقليّاً.[۱]

اختلاف نموده‌اند مردم در وجوب نظر که آیا عقلیست یا سمعی پس رفته‌اند معتزله به اوّل، واشاعره به ثانی.

امّا معتزله پس استدلال بر وجوب نظر عقلا نموده‌اند به این نحو که: معرفة اللّه واجب است مطلقاً، یعنی به نحوی از انحا[۲] عقلاً و شرعاً یا همیشه یا بر همه کس؛ بنا بر احتمال لفظ مطلقاً که علاّمه ـ رحمه اللّه ـ بیان نموده[۳] و تمام نمی‌شود مگر به نظر، و آنچه تمام نشود واجب مطلق مگر به آن چیز پس آن واجب است جهت آن که مقدّمهٔ واجب واجب است[٤]. پس در این جا سه مقدّمه است:

[اول]: یکی از مقدّمات آن که معرفة اللّه واجب است مطلقاً.

[ثانی]: دیگر آن که تمام نمی‌شود این مگر به نظر

[ثالث]: و یکی دیگر آن که چیزی که تمام نمی‌شود واجب مطلق مگر به آن، پس آن واجب است.

و جهت آن که معرفة اللّه واجب است /*ب/۱۳۱/ مطلقاً استدلال نموده‌اند به دو وجه:

اوّل: آن که معرفة اللّه ـ تعالی ـ خوفیست که حاصل می‌شود از اختلاف رأی[۵] و عدم یقین و غیر اختلاف، مثل نفی واجب[٦] و دفع خوف واجب است عقلاً.

---

۱. *کشف المراد* / ۲٤۱
۲. م، الف: ـ به نحوی از انحا
۳. م، الف: ـ که علامه ... نموده
٤. م، الف: ـ جهت آن ... است
۵. م، الف: ـ رأی
٦. ن: ـ مثل نفی واجب

وجه ثانی: آن که شکر خدای ـ تعالی ـ [ب ـ ۱۷۰] واجب است از جهت آن که نعمت خدا بر عبد کثیر است، و این دو مقدّمه ضروری است. و شکر تمام نمی‌شود مگر به معرفت بالضّرورة.

ثانیه ـ یعنی مقدّمهٔ ثانیه ـ این بود که معرفة اللّه تمام نمی‌شود مگر به نظر؛ و این قریب است به ضرورت از جهت آن که معرف این امر ضروری نیست قطعاً، پس کسبی است، و کاسب نظر است از جهت آن که تقلید مستند است این جا به این نظرها و فکر و ترتیب مقدّمات و به تصفیه خاطر و فکر اگر خواهد کسی کسب نماید حاصل نمی‌شود مطلوب بدون ترتیب مقدّمات و اگر منفکّ سازی از ترتیب این مقدّمات را[1] حاصل نمی‌شود از آن علمی بالضّرورة.

ثالثه ـ یعنی مقدّمهٔ ثالثه ـ این است که آنچه تمام نمی‌شود واجب مطلق مگر به آن پس آن واجب است، و الاّ بیرون می‌رود واجب مطلق از بودن واجب، یا لازم می‌آید تکلیف ما لا یطاق از جهت آن که شرط امری[2] هرگاه واجب نباشد جایز است ترکش، پس در این صورت جواز ترک[3] یا واجب است بر مکلّف مشروط یا نه، و ثانی مستلزم خروج است از وجوب مطلق، و اوّل ـ که وجوب بود[4] ـ مستلزم تکلیف مالایطاق است، از جهت آن که وجوب مشروط حال عدم شرط ایجاب امر غیر مقدور است، و این محال است.

پس ثابت می‌شود که وجوب این فکر و نظر عقلیست و واجب نیست سمعاً تنها، و الاّ پس واجب ثابت نمی‌شد و تالی یعنی ثابت

---

۱. م، الف: ـ را
۲. م، الف: ـ امری
۳. م، الف: ـ جواز ترک
٤. م، الف: ـ که وجوب بود

نشدن باطل است، و مقدّم که وجوب سمعی تنها باشد مثل آن باطل است[۱].

بیان شرطیّت این است که نظر هرگاه واجب نباشد مگر به سمع لازم می‌آید اسکات و عجز انبیا از جهت آن که نبی هرگاه بیاید بر مکلّفین و امر کند ایشان را به متابعت واجب نیست بر مکلّف امتثال، تا آن که معلوم شود صدق او، و علم به صدق نبی حاصل نمی‌شود مگر به نظر، پس هرگاه امتناع نمایند از نظر و فکر، مگر آن که معلوم شود وجوب نظر حاصل نمی‌شود استناد وجوب امور و لزوم اطاعت نسبت به نبی، در این صورت[۲] از جهت عدم علم به صدق نبی،[۳] که وجوب سمعی باشد و عدم وجوب عقلی پس منتهی می‌شود وجوب متابعت بر تقدیر وجوب سمعی مذکور[٤].

و[۵] هرگاه این را دانستی پس گفته می‌شود که قول [الف ـ ۱۷۱] مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی[٦] ـ که ایراد نموده که: «و لوجوب ما یتوقّف علیه العقلیان» اشاره نموده به لفظ «ما» به معرفت، یعنی از جهت وجوب امری که موقوف علیه امور واجبه است که معرفت الهی است.

و «العقلیان» که گفته اشاره نموده به وجوب شکر، و وجوب رفع خوف از نفس که هر دو عقلیند.

و قول او که گفته: «انتفاء ضدّ مطلوب» بر تقدیر ثبوت ضدّ

---

۱. م، الف: ـ باطل است
۲. م، الف: ـ در این صورت
۳. م، الف: + در این صورت
٤. م، الف: ـ مذکور
۵. م، الف: ـ و
٦. م، الف: ـ تعالی

مطلوب اشاره نموده به انتفاء وجوب سمعی که آن ضدّ مطلوب است، از جهت آن که مطلوب وجوب عقلیست و ضدّ آن وجوب سمعی است.

و قول او که گفته: «علی تقدیر ثبوته»، یعنی اگر فرض کرده شود که وجوب سمعی باشد واجب نخواهد بود.

و ضمیر «به» متن در «کان التّکلیف به» راجع به نظر است.

و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ فرموده در شرح خود بعد از ذکر این مضمون که شرح شد که این است آنچه ما فهمیده‌ایم از کلام مصنّف ـ رحمه [اللّه] ـ در این موضع.

و امّا اشعریّه که حکم به وجوب نظر به سبب سمع نموده‌اند پس حجّت گفته‌اند به دو وجه:

اوّل: به قول خدای تعالی ـ که فرموده ﴿و ما کنّا معذّبین حتّی نبعث رسولاً﴾[1] که نفی تعذیب بدون بعثت نموده، پس نمی‌باشد نظر واجب قبل از این بعثت.

دویم: از جهت آن که اگر نظر واجب باشد به عقل البتّه وجوب نظر یا از برای فایده عاجله است و واقع خلاف است زیرا که آن فایده[2] آجله است، یا فایدهٔ عاجله[3] است و حصول آن فایدهٔ عاجله به سمع[4] بدون نظر ممکن است،[5] پس توسّط نظر عبث است. و همچنین

---

١. اسراء / ١٥

٢. م ، الف : ـ آن فایده

٣. م ، الف : آجله

٤. م ، الف : ـ عاجله به سمع

٥. *کشف المراد*: الثانی لو وجب النظر فاما لفائدة عاجلة و الواقع مقابلها أو آجلة و حصولها ←

عبث است اگر نباشد از برای آن فایده اصلاً.

بعد از این گفته‌اند که آنچه لازم می‌آید از اسکات انبیا بر تقدیر وجوب سمعی لازم است نیز مر شما را بر تقدیر وجوب عقلی، از جهت آن که وجوب نظر اگر چه عقلی باشد الاّ آن که کسبی است، پس مکلّف را هرگاه بیاید از جانب خدا نبی و امر نماید به متابعت هست او را که امتناع کند تا صدق نبی را بداند، و صدق نبی معلوم نمی‌شود مگر به نظر، و نظر واجب نیست بر او بالضّروره، یعنی به نحوی که ضروری و بدیهی باشد، بلکه به نظر و فکر واجب است. پس پیش از نظر معلوم نمی‌شود وجوبش، پس مکلّف را هست که بگوید که من نظر نمی‌کنم تا معلوم [ب - ۱۷۱] نشود وجوب نظر، و این مستلزم اسکات انبیاست نیز.

و جواب از اوّل که آیه است: تخصیص حکم است، یعنی آن محمول است به حمل نفی تعذیب که متوقّف بر رسالت بود بر ترک /*ب/۱۳۲/ تکلیف سمعی، یعنی تکلیفی که از انبیا نسبت به مکلّفین می‌شود به حسب سمع آن مکلّفین[1] در نکردن آن[2] پیش از فرستادن رسول و امر رسول معذّب نیستند. حاصل آن که مکلّفین پیش از ارسال رسل در ترک تکلیف معذّب نیستند به این دلیل سمعی.[3] یا جواب اوّل تأویل نمودن رسول است به عقل، یعنی عذاب با عدم

← ممکن بدون النظر. در این صورت تصحیح عبارت که از روی نسخهٔ ن صورت گرفته در واقع باید چنین باشد. «زیرا که آن فایده عاجله است یا فایدهٔ آجله و حصول آن فایدهٔ آجله بدون ...»

۱. م ، الف : ـ آن مکلفین

۲. ن : ـ آن

۳. م ، الف : ـ حاصل آن که مکلفین ... سمعی

عقل مکلّفین کرده نمی‌شود که مراد از رسول که در آیه واقع شده عقل باشد[۱] تا جمع شود میان ادلّه.

و از ثانی جواب گفته شده به این نحو که: فایدهٔ عاجله آن زوال خوف است، و آجلهٔ آن رسیدن به ثواب است به سبب معرفت، و ممکن نیست ابتدا به آن ثواب نمودن از طریق حکمت الهی.

و جواب از سیّم این است که وجوب نظر اگر چه نظری است الاّ آن که نظری القیاس است، یعنی قیاس که ترتیب دهند نظری است، امّا به تنبیهی نتیجه آن بدیهیست و معلوم است. پس هرگاه تنبیه قیاسی به ایشان بشود معلوم می‌شود حقّ.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح [خود] گفته که وجوب نظر اگر چه نظری است لیکن فطری القیاس است. یعنی خود به فطرت[۲] می‌توان یافت به قیاسی که آن با قضایاست و از آن قضایا به اندک فطرتی منتقل به ترتیب قیاس شده به مطلوب و نتیجه می‌رسند.[۳] پس الزام عاید[٤] بر اشاعره است که می‌گفتند سمعی است[٥] نه بر معتزله.[٦]

---

۱. م، الف: که مراد ... عقل باشد

۲. م، الف: ـ به فطرت

۳. م، الف: ـ نفسی که ... می‌رسند

٤. نسخه‌ها: + است

٥. م، الف: ـ است که است

٦. *کشف المراد*: و عن الثالث ان وجوب النظر و ان کان نظریاً الاّ انه فطری القیاس، فکان الالزام عائداً علی الاشاعرة دون المعتزلة.

قال: و ملزوم العلم دليل، و الظّن امارة.[1]

چون نظر متعلّق است به چیزی که مستلزم علم است اعتقادات یا ظنّ، واجب است بحث از متعلّق، پس آنـچه مسـتلزم عـلم است آن را«دليل» می‌گویند، خواه استدلال از معلول به علّت باشد یـا عکس آن. و مستلزم ظنّ را«اماره» می‌گویند.

و گاهی دلیل گفته می‌شود بر معنی اخصّ از معنی مذکور و آن استدلال به معلول است جهت وجود علّت.

و ملاّمحمود در شرح خود گـفته: «انّ الدّليـل هـو مـا يـمكن أن يتوصّل بالنّظر الصّحيح فيه الى حكم جـازم، فـيكون مـقابله حـينئذ الامارة، و هو ما يمكن أن يتوصّل بالنّظر فيه الى ظنّ و الاستدلال هو التّوصّل المذكور و قد يخصّون الدّليل بما يكون من الأثر الى المؤثّر، كـالتوصّل بـالنّظر فـى العـالم الى الصـانع، و يسـمّى عكسـه تـعليلاً كالتّوصّل النّظر فى النّار الى التّصديق باشراقها».

قال: و بسائطه[2] عقلية و مركبة لاستحالة الدّور[3].

بسايط [الف ـ ۱۷۲] دلیل به معنی مـقدّمات دلیـل است. پس بـدان بتحقیق که دلیل مرکّب است از دو مقدّمه که هر واحد از این دو مـقدّمه جزء بسیطیست نسبت به دلیل اگر چه در نفس الامر مرکّبند، مثل: «العالم متغیّر» که جزء دلیل و[4] بسیط است. هرگاه این را دانستی پس مـقدّمات گاهی عقلی محض می‌باشند، و گاهی مرکب از عقلی و سمعی می‌باشند.

---

۱. *كشف المراد* / ۲۳٤
۲. م: بسايط
۳. *كشف المراد* / ۲٤۳
٤. م: ـ و

و ممکن نیست ترکیب همهٔ مقدّمات دلیل از سمعیّات محضه، و الاّ لازم می آید دور، از جهت آن که سمعی محض نیست حجّت مگر بعد از معرفت صدق رسول. و این مقدّمه یعنی نسبت صدق به رسول اگر مستفاد از سمع شود دور می‌شود، بلکه این مقدّمه که در دلیل اخذ شده عقلی محض است. پس در این صورت یکی از مقدّمات نقلیّات کلّش[1] عقلی است. و ضابطه در این جا این است که هر چه ما یتوقّف علیه صدق الرّسول پس باید دانست این را که اگر صدق آن مفهوم از اخبار رسول باشد نه از قرآن، و معجزه جایز نیست اثباتش بـه نـقل رسول، و هر چه مساوی باشد هر دو طرفش نسبت به عقل نیز جایز نیست اثباتش به عقل، از جهت آن که ترجیح نـمی‌دهد احـدهما را عقل و ما عدای این هر دو جایز است اثباتش به این هر دو، یعنی عقلی صرف و نقلی صرف عقلی صرف، /*الف/۱۳۳/ مثل: «العالم ممکن و کلّ ممکن له مؤثّر».

و مرکّب از عقلی و نقلی مثل: «الوضوء عمل، و کلّ عمل لا یصلح الاّ بالنیّة؛ لقوله ـ علیه‌السّلام ـ: انّما الاعمال بالنیّات[2]»، کـه صـغری عقلی است. و نقلی صرف محال است ، چنانچه آن مذکور شد.

قال: و قد یفید اللّفظیُ القطعَ.[3]

بعضی گفته‌اند که ادلّه لفظیّه افادهٔ یقین نمی‌کند، از جهت آن که

۱. ن : ـ کلش
۲. عوالی اللئالی ج ۸۱/۱ ، ۳۸۰ و ج ۱۱/۲ و ۱۹۰
۳. *کشف المراد* / ۲۴۳

موقوف است بودن کلّ اینها بر امور ظنیّه بـه حسب لغت کـه مُـخبر صادق به جهت معانی مفهومه وضع این لغت نموده باشد، و علم به وضع و نحو و صرف و عدم اشتراک و مجاز و نقل و عدم تخصّص عام به بعضی و عدم اضمار چیزی در لفظ و عدم نسخ و تقدیم و تأخیر [ب - ۱۷۲] کلمه که موجب تغییر معنی شود، و عدم معارض عقلی. و آنچه حقّ است خلاف[۱] این است، از جهت آن که بسیار[ی] از ادلهٔ لفظیّه هست که معلوم است دلالتش بر معانی‌اش قطعاً مع انتفاء ایـن مفاسد در آن جا.

قال: و یجب تأویله عند التّعارض.[۲]

هرگاه معارضه کند دو دلیل نقلی به همه[۳]، یا دلیل عقلی و نقلی به[٤] هم، واجب است تأویل نقلی.

امّا باتعارض نقلیین پس ظاهر است تأویل از برای امتناع تناقص ادلّه.

و امّا با[٥] تعارض عقلی و نقلی پس از برای همین امتناع تـناقض ایضاً تأویل می‌نمایند نقلی را نیز، و این امـر را تـخصیص دادیـم بـه تأویل از جهت امتناع عمل به هـر دو و الغـاء[٦] هـر دو، و عـمل بـه حدیث، یعنی به نقلی و امتناع[۷] ابطال عقلی، از جهت آن کـه عـقلی

---

۱. م ، الف : و حق خلاف
۲. کشف *المراد* / ۲٤۳
۳. کذا. صحیح : با هم
٤. کذا
٥. م : - با
٦. م : القاء
۷. م ، الف : - امتناع

اصل است از برای نقلی. پس اگر ما باطل کنیم اصل را لازم می‌آید ابطال فرع نیز ، پس واجب است عدول به تأویل نقل و ابقاء دلیل عقلی به مقتضای خودش.

قال: و هو قیاس و قسیماه.[1]

ضمیر در«و هو» عاید است به دلیل مطلقاً. بدان این را که دلیل منقسم می‌شود به سه قسم قیاس و استقرا و تمثیل. و به این دو تای آخر اشاره نموده به قول: «و قسیماه». و این به جهت آن است که استدلال به عامّ می‌باشد بر خاصّ یا برعکس یا به احد متساویین که مندرج باشند تحت عامّی که شامل باشد هر دو را.

پس اوّل که از عامّ باشد بر خاص اجلّ ادلّه و اشرف آنهاست از برای افادهٔ یقین، و این مسمّی به قیاس است از جهت اخذ از محاذات است و قیاس نمودن اگر قایس طلب نماید محاذات نتیجه را از برای مقدّمتین، و قیاس به آن نتیجه را طلب کند در علم.

و ثانی استقرا است و انتزاع /*ب/۱۳۳/ و اخذ شده از قصد«قری» یعنی «قریة قریة»[2] را و به ترتیب دیدن آنها که گویا مستقری[3] /*ب/۱۳۳/ استقرا کننده است و به[4] تتبّع جزئیات قریه‌ها می‌کند.

و ثالث: تمثیل است.

---

۱. *کشف المراد* / ۲۴۴ . م : قسماه

۲. *کشف المراد* : من قصد القری قریة فقریة کأن المستقری تتبع الجزئیات

۳. الف : + که

۴. م : ـ و . آن : ـ به

قال: فالقياس اقترانى و استثنائى.[۱]

قياس يا اين است كه مطلوب يا نقيض آن مذكور است[۲] در آن بالفعل يا بالقوة، اوّل را استثنائى مى‌گويند؛ و ثانى را اقترانى.

مثال اوّل اين است: «ان كان هذا[۳] [الف ـ ۱۷۳] انساناً فهو حيوان، لكنه انسان»، نتيجه مى‌دهد: «أنه حيوان» پس نتيجه مذكور است بالفعل. يا گفته مى‌شود كه: «لكنّه ليس بحيوان»، نتيجه مى‌دهد: «أنه ليس بانسان». پس نقيض مذكور است در قياس بالفعل.

و مثال ثانى: «كلّ انسان حيوان، و كلّ حيوان جسم» نتيجه مى‌دهد: «كلّ انسان جسم» كه اين نتيجه مذكور است در قياس بالقوّة.

قال: فالأوّل باعتبار الصّورة القريبة أربعة و البعيدة اثنان.

در شرح بهشتى واقع است كه صورت قريبه نسبت امر مناسب طرفين مطلوبست به طرفين كه منقسم به اشكال اربعه مذكور[٤] مى‌شود، و صورت بعيده راگفته است هيئتيست كه حاصل مى‌شود از براى كلّ از مقدّمتين به سبب وقوع نسبت ايجابيه كه ثبوت احد طرفى قضيّه است از براى ديگرى، يا وقت بودن ديگرى كه در شرطيّه متحقّق است، يا تباين احد طرفين با ديگرى است، يا لاوقوع نسبت بينهما است.

و از«اثنان» كه گفته است مراد اقترانى حمليست ـكه مركّب باشد

---

۱. كشف المراد / ٢٤٤
۲. م ، الف : ـ است
۳. در م ، معاً نيز خوانده مى‌شود
٤. م : مذكوره

از حمليات صرفه ـ و اقترانی شرطی است که مرکّب از شرطيّات صرفه باشد، يا مرکّب از شرطيّات و حمليّات باشد. و اين اقترانی شرطی پنج نحو است؛ از جهت آن که يا مرکّب از متّصلتين، يا منفصلتين، يا حمليه و متصله، يا حمليه و منفصله، يا متّصله و منفصله است[1].

و در شرح اصفهانی واقع است: «و باعتبار الصّورة البعيدة و هی الهيئة الحاصلة لکلّ من المقدّمتين بسبب الحمل و الاتّصال و الانفصال اثنان، و ذلک لأنّه امّا مرکّب من الحمليّات الصّرفة و هو الاقترانی الحملی، أو من الحملی و الشّرطی، أو من الشّرطيّات الصّرفة، و هما الاقترانی الشّرطی، و انّما جعل المؤلّف من الحملی و الشّرطی من الاقترانی الشّرطی لأنّ[2] نتيجته شرطية. و الاقترانی الشّرطی خمسة اقسام: المؤلف من المتّصلات، و المؤلّف من المنفصلات، و المؤلّف منهما، و المؤلّف من الحمل و المتّصل، و المؤلّف من الحمل و المنفصل».

و در شرح ملاّعلی واقع شده که قياس اقترانی به اعتبار صورت [ب ـ ۱۷۳] بعيده ـ يعنی اعتبار هيئت حاصله از برای کلّ از مقدّمتين به سبب حمل يا اتّصال و انفعال ـ منقسم می‌شود به دو قسم، از جهت آن که قياس يا مرکّب از حمليات صرفه است، و آن اقترانی حملی است، يا مرکّب از حملی و شرطی است، يا مرکّب از شرطيّات صرفه است و اين هر دو اقترانی شرطيند[3].

---

۱. م: ـ است
۲. م: لا
۳. شرح التجريد / ۲۷۰

و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح خود گفته که آنچه ما فهمیده‌ایم از این کلام این است که قیاس اقترانی را دو اعتبار هست، یکی به حسب مادّه یعنی آنچه مقدّمات آن است؛ و ثانی به حسب صورت که آن هیئت و ترتیب قریب است که لاحق به آن قیاس و عارض مجموع آن می‌شوند، و آن چیزی است که آن را شکل می‌گویند.

و آن به این اعتبار بر چهار قسم منقسم می‌باشد:

[۱]: پس حدّ اوسط[۱] اگر محمول است در صغری و موضوع است در کبری، پس آن را شکل اوّل می‌گویند. و حدّ وسط امری است که ملزوم مدّعا است، و مطلب لازم آن شده. پس هر جا آن ملزوم باشد لازم آن جا خواهد[۲] بود، مثل قول ما: «کلّ ج ب، و کلّ ب آ»

[۲]: و اگر حدّ وسط محمول در هر دو باشد، پس آن شکل دویم است، مثل قول ما که: «کلّ ج ب، و لاشیء من آ ب».

[۳]: و اگر حد وسط موضوع در هر دو باشد پس آن شکل ثالث است، مثل: «کلّ ج ب، و کلّ ج آ».

[٤]: و اگر موضوع در صغری و محمول در کبری باشد پس شکل رابع است، مثل: «کلّ ج ب، و کلّ آ ج».

و این قسمت به اعتبار صورت قریبه است. امّا نظر به مادّه پس از برای آن دو اعتبار دیگر هست، یکی به اعتبار صورت هر مقدّمه؛ و

---

۱. کذا

۲. م: ـ خواهد

ثانی به اعتبار مادّه‌اش، یعنی مادّه هر مقدّمه. پس به اعتبار اوّل که نظر به صورت بعیده باشد منقسم می‌شود به دو قسم، حملی و شرطی. حملی مثل آن چیزی است که ذکر شد در اشکال اربعه، و شرطی اعمّ از آن که شرطی صرف باشد، یا حملی و شرطی باشد که مرکّب از اقترانی و شرطی است، و این داخل شرطیست نیز از جهت آن که نتیجه آن /*الف/۱۳٤/ شرطی است.

و این شرطی چهار قسم است موافق اشکال اربعه که علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ به طریق مثال ایراد نموده به این نحو، مثل: «کلّما کان آ ب فج د، و کلّما کان ج د فه ز؛ نتیجه: کلّما کان آ ب فه ز».

یا گفته [الف ـ ١٧٤] می‌شود: «کلّما کان آ ب فج د، و لیس البتة اذا کان هـ ز فج د».

یا آن که می‌گوییم: «کلّما کان آ ب فج د، و کلّما کان آ ب فه ز».

یا می‌گوییم: «کلّما کان آ ب فج د، فکلّما کان ہ ز فآ ب».

و با حملیات سابقه به این اقسام نیز منقسم می‌شود صورت بعیده قیاس که أولاً به حملی و غیر حملی منقسم شده بود.

و در شرح حاج محمود واقع است که به اعتبار صورت بعیده دو قسم می‌شود قیاس، و دو قسم را گفته یکی قیاس[1] اقترانیست که عارض واحد واحد اجزاء آن حمل می‌شود، مثل مرکّب از حملیّات صرفه یا عارض آن اقترانی می‌شود اتّصال فقط، مثل مرکّبات از متّصلات، یا عارض آن می‌شود انفصال فقط، مثل مرکّب از

---

١. م: ـ قیاس

منفصلات. و قسم ثانی آن قیاس اقترانی آن است که بعض اجزاء آن حملیست و بعض اجزاء دیگر آن متّصله یا منفصله است.

قال: و باعتبار المادة القریبة خمسة و البعیدة اربعة.[1]

یعنی مقدّمات قیاس مادّه بعیده قیاس است هم به اعتبار هر مقدّمه. مقدّمه آن و هم به اعتبار مجموع اینها همه، نه به اعتبار صورت خاصّه و شکل معیّن آن که به این اعتبار هر یک از این مقدّمات مادّه قریبه است نه بعیده.

و باید دانست که مقدّمات قیاس چهارتاست: مسلّمات است، و مظنونات و مشبهات و مخیّلات است. این باعتبار مادّهٔ بعیده است.

و امّا به اعتبار مادّهٔ قریبه پس اقسام قیاس پنج تاست: برهان است، و جدل است، و خطابه است، و سفسطه، و شعر است. صاحب سفسطه یعنی «سوفسطایی» که مقابل «حکیم» است و متمسّک به امور شبیه[2] به ضروری می‌شود، و اگر متمسّک به مشهورات شود «مشاغبش» گویند که مقابل «مجادل» است.

قال: و الثّانی متّصل و ناتجه امران. و کذا غیر الحقیقی من المنفصل، و منه ضِعفه.[3]

باید دانست که قیاس استثنایی متّصله می‌باشد و منفصله. و متّصله آن است که مشتمل بر حرف شرط و جزا باشد، و منفصله آن

---

۱. کشف المراد / ۲۴۵
۲. م: سبیه
۳. کشف المراد / ۲۴۶: فناتجه

است که در آن حرف انفصال باشد. و منفصله حقیقیّه آن است که تعاند [ب ـ ۱۷٤] ما بین جزئین آن در صدق و کذب هر دو باشد. و مانعة الجمع آن است که تعاند به حسب صدق باشد فقط. و مانعة الخلوّ آن است که تعاند به حسب کذب باشد فقط. و این هر دو منفصله غیر حقیقه‌اند.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در اقسام قیاس گفته که: قسم دویم قیاس استثنائیست و این استثنایی[1] دو قسم است:

اوّل: آن که مقدّمهٔ آن شرطیّهٔ /* ب /۱۳٤/ متّصله[2] باشد، و نتیجه از دو قسم آن حاصل می‌شود، احدهما استثنایی عین مقدّم از برای حصول عین ثانی، و دویم استثنایی نقیض تالی[3] از برای نقیض مقدّم.

و قسم دویم استثنایی، آن است که: منفصله باشد، و آن دو قسم است نیز، احدهما: آن است که امر غیر حقیقیّه باشد، و ثانی: آن است که حقیقیّه باشد. پس غیر حقیقیّه دو قسم است:

مانعة الجمع است، و این قسم دو قسم نتیجه می‌دهد یکی استثنای عین مقدّم است از برای نقیض تالی، و یکی استثنای عین تالیست از برای نقیض مقدّم.

و دیگر مانعة الخلوّ است، و نتیجه این نیز دو قسم می‌باشد، استثنای نقیض مقدّم از برای عین تالی و استثنای نقیض تالی از برای عین مقدّم.

و امّا حقیقیّه که بیانش گذشت پس بتحقیق که چهار نتیجه از آن

---

۱. م : ـ و این استثنائی

۲. م : متصل

۳. م : + از برای نقیض تالی

حاصل می‌شود، از استثنای عین مقدّم نقیض تالی و عکس آن، و از استثنای عین تالی نقیض مقدّم حاصل می‌شود[1] و عکس آن، و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و منه ضعفه» اشاره به این است، یعنی از حقیقیه دو چندان غیرحقیقی نتیجه حاصل می‌شود که چهار تا باشد.

و در بعض نسخ: «و فیه ضِعفه» واقع است که مرجع ضمیر حقیقی است. و در بعضی نسخ: «و منه حقیقیّة» است یعنی بعضی از قیاس [های] استثنایی منفصله حقیقیّه است.

قال: و الاخیران یفیدان الظّن و تفاصیل هذه الاشیاء مذکورة فی غیر هذا الفنّ.[2]

اراده نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به اخیرَیْن استقرا و تمثیل[3] را، و این هر دو افادهٔ ظن می‌کند نه علم را. و بدان این را که تفاصیل این اشیا و بیان شرایط اینها در علم منطق است تمام، و رجوع نموده است [الف ـ ۱۷۵] مصنّف کلام را در این جا که گفته: «فی غیر هذا الفن» به منطق.

قال: و التعقّل و التّجرّد متلازمان لاستلزام انقسام المحلِ انقسامَ الحال، فإن تشابهت عرض الوضع للمجرّد و الّا ترکّب ممّا لایتناهی.

این مسأله، ما بعد این از تتمّه مباحث تعقّل است که در مبحث

---

۱. م، الف: ـ حاصل می‌شود

۲. کشف *المراد* / ۲۴۶

۳. م: تمیل

جواهر گذشت و ادّعا نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که تعقل و تجرّد متلازمان‌اند، به معنی آن که هر عاقل مجرّد است و بالعکس.

امّا اوّل: پس استدلال کرده شده بر آن بعد از ما تقدّم به این نحو که تعقّل نمودن امر معقول حصول صورت حالّه‌ای است در ذات عاقل، پس آن محلّ یا منقسم است یا نه.

و ثانی مراد است و اوّل باطل است؛ از جهت آن که انقسام محلّ مستدعی انقسام حالّ است. از جهت آن که حالّ یا آن است که حلول می‌کند بتمامه در جزئین محلّ، بعضی در این جزء و بعضی در جزء دیگر آن، یا در احد جزئی محلّ یا حلول نمی‌کند در چیزی از آن.

از اوّل لازم می‌آید انقسام اگر حال در احد جزئین آن غیر حال در اخر باشد، یا لازم می‌آید تعدّد واحد. به این نحو یکی بتمامه در دو جا حلول نموده،[1] و این خلاف بدیههٔ عقل است با فرض این هر دو حالّ واحد باشند. یعنی یکی بیش نباشد.[2]

و ثانی که /*الف/۱۳۵/ حلول بتمامه در احد جزئی محل بود افاده مطلوب می‌کند، و حلول باید به معنی محمول شود که منافی تجرّد نباشد.

و ثالث که حلول نکند[3] در چیزی از محلّ، خلاف فرض است.

هرگاه این ثابت شد، پس جزئین[4] آن محل ـ که قسم ثانی بود ـ یا

---

۱. م، الف: ـ به این نحو ... نموده

۲. م، الف: ـ یعنی یکی بیش نباشد

۳. م: + که حلول نکند

۴. م: جزء این

متشابه‌اند با هم در حقیقت و در[۱] اسم و حدّ، یا متخالفند در اینها.

و اوّل این دو قسم مستلزم وجود مقدار است جهت صورت معقوله، چون احد جزئین که محل صورت معقوله شده ذی مقدار است و متشابه[۲]، و حال آن که فرض شد در این صورت مجرّد بودن حال، و ثانی[۳] آن است که اجزا آن محلّ متخالف باشند.

و این حصر عقلی است، جهت آن که اجزا یا متّفقند[٤] یا مختلف، واین مختلف بودن اجزا در آن محلّ[۵] مستلزم قسمت و وجود لایتناهی[٦] اجزاء صور عقلیّه است، و این به حسب حالت محلّ است که غیر متناهی قابل این انقسامات است از جهت عدم امتیاز در قابلیّت [ب ـ ۱۷۵] قسمت اجزا محلّ با فرض اختلاف اجزاء محل در ماهیّت، و فرض شده در این محلّ که صورت معقوله حالّه مثل محلّ اجزاء متخالفه بالفعل دارد، و اجزاء مفروضه که در آن متصوّر می‌شود موافق محلّ باید باشد، و محل آن قابل قسمت غیرمتناهی هست، و چون اجزاء صور معقوله مثل محلّ مخالف هم مفروض شد بالفعل باید همه موجود باشند تا محقّق شود این تخالف، و این[۷] بدون کون آن اجزاء بالفعل نمی‌شود، پس اجزاء غیر متناهیه مخالف هم بالفعل در این صورت خواهند بود، و اجزاء محلّ نیز بالفعل موافق فرض

---

۱. م ، الف : ـ در

۲. م ، الف : مقدار و تشابه است

۳. م : ـ و ثانی

٤. ن : موافقند

۵. م ، الف : ـ محل

٦. م ، الف : + است از

۷. م ، الف : ـ این

سابق چون متحقّق می‌شود مبیّن می‌شود از این فعلیّت اجزاء حال نیز، و این محال است. چنین اکثر تحقیق این را نموده‌اند.

و بعد از ملاحظه و تأمّل کتب مستفاد می‌شود که آنچه در این کتاب محرّر شده اصوب و اقرب به فهم است.

قال: و لاستلزم التجرّد صحة المعقوليّة المستلزمة لامكان المصاحبة.[1]

این دلیل حکم ثانی است، و آن این است که هر مجرّد عاقل است.

و تقریرش این است که هر مجرّد پس بتحقیق که صحیح است که معقول باشد بالضّروره، از جهت آن که مانع از تعقّل نمودن همین مادّه است که باید سلخ نمود از آن که در ذهن در آید نه غیر آن، و اگر تعقّل نشود به سبب علایق بدنیه خواهد بود، و هر چه صحیح است که معقول باشد بتنهایی صحیح است که معقول باشد با غیر خود هم، مثل امور عامّه از قبیل وحدت و وجود اقلاً که این قطعیست که با معقول است، پس در این صورت هر مجرّد صحیح است که مقارن غیر خود بشود.

پس گفته می‌شود که این صحّت تعقّل با غیر آیا موقوف است بر وجود آن مجرّد در عقل و مقارنتش با عقل یا نه؟ و اوّل محال است از جهت آن که اصل ثبوت آن در عقل نوعی از مقارنت /*ب/١٣٥/ با غیر است، پس لازم می‌آید موقوف بودن امکان چیزی بر وقوعش که توقّف بر نفس است، از جهت آن که مقارنت مجرّد با غیر موقوف

١. کشف المراد / ٢٤٧

می‌شود بر مقارنت مجرّد با غیر، و این دور است[1]. و این [الف ـ ۱۷۶] باطل است بالضّروره.

و ثانی که عدم توقّف بود مطلوب است. پس مقارنت مطلقه ثابت شد بدون این توقّف[2]. و از این ثابت می‌شود که هرگاه مجرّد قائم به ذاتی باشد صحیح خواهد بود مقارنت آن با معقولی مصوّر شود، مثل حالْ در محلّ. و هرگاه مقارنت ثابت شد جهت او معلوم است که عاقل آن شیء مقارن آن خواهد بود پس عاقل بودن مجرّد ثابت شد.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود فرموده که این دلیل نزد من در غایت ضعف است، از جهت آن که توقّف امکان مقارنت مجرّد معقول مر صورت معقوله را بر ثبوت مقارنت مجرّد مر عقل را مقتضی توقّف امکان مقارنت بر وقوع مقارنت نیست، از جهت آن که امکان مقارنت عاید بر مقارنت معقول به معقول است، و این امکان غیر آن مقارنت است، چون ثبوت این مقارنت[3] عائد است به مقارنت معقول مر عاقل را، و این غیر آن است که امکان مقارنت با غیر آن عاقل[4] بود. پس لازم نمی‌آید آنچه ذکر شد از محال.

و در شرح ملاّعلی به نحو ابسط این مدّعا مذکور است.[5] و حاج محمود در شرح خود معنی کلام مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ را در این مقام گفته است که این است: یعنی و از جهت استلزام اصل تجرّد و

---

۱. م ، الف : ـ از جهت آن ... است
۲. م ، الف : ـ بدون این توقّف
۳. م ، الف : ـ این مقارنت
۴. م ، الف : ـ آن عاقل
۵. شرح التجرید / ۲۷۲

قیام به ذات خود صحّت معقولیت ذات آن مجرّد و خود را تـعقّل[1] نمودن[2] است، یعنی مفهوم شدنش در پیش خود از جهت آن که ما تعقّل ذات خود می‌کنیم و غافل از ذات خـود مـی‌شویم کـه فـرع و ملزوم علم سابق است، و این معنی مستلزم امکان مقارنت و مصاحبت میان مجرّد و مجرّد دیگر است که او را احـتیاج بـه فـرض مـغایرت نیست، و انتزاع و حصول صورتی از خـود و تـغایر اعـتباری نـباید، چنانچه در موضع [خود] محقّق شده. این است تحقیق او در متن.

و در شرح اصفهانی[3] ملخّص آنچه ایراد شده در[4] بیان این متن این است: «کلّ ما یصح أن یعقل یصحّ ان یعقل مع غیره، و کلّ ما یصحّ أن یعقل مع غیره یصح أن یکون مقارناً لمعقول [ب - ١٧٦] آخر و کلّ ما یصحّ أن یکون مقارناً لمعقول آخر[5] یـصحّ أن یکـون عـاقلاً اذا کـان مجرّداً قائماً بالذّات».

تقریر دیگر به نحوی که علاّمه - رحمه اللّه تعالی - در شرح خود بیان نموده این است، حاصل آن که: هر مجرّدی معقول نـزد عـاقلی می‌شود، و هر چه تنهایی نزد عاقل معقول می‌تواند شد با غیر هم نزد عاقل، یعنی به مرادف غیر هم معقول می‌تواند شد. پس هر مجرّدی مقارنتش با غیر در تعقّل صحیح است، و اگر صحّت این امر موقوف باشد بر ثبوت و تعقّل این مجرّد اوّلاً نزد عقل و این معنی خود مقارنت مجرّد است با غیر که عقل باشد، پس مقارنت با غیر موقوف بر مقارنت

---

١. م، الف: بعقل
٢. الف: نموده
٣. نسخه‌ها: صفهانی
٤. م: د
٥. م: - و کل ما یصحّ أن یکون ... آخر

با غیر می‌شود، و این توقف شیء بر نفس و دور است که محال است؛ پس مقارنت مجرّد با غیر ممکن است بدون این توقّف که مستلزم دور است.

فعلی هذا این مجرّد ممکن است که قائم بالذات مقارن امری باشد اقلاً به امور عامّه مثل وجود و وحدت و امکان و تعقّل به غیر ثبوت و مقارنت معقول نزد مجرّدی نیست، پس مصاحبت آن غیر نزد مجرّد موجب تعقّل غیر می‌شود، پس به این ثابت می‌شود عاقلیت هر مجرّدی.

و علاّمه در شرح خود گفته که این استدلال که مستلزم دور است در نهایت ضعف است، جهت آن که تعقّل مجردی با امر دیگر نزد عاقلی که ثالث این دو امر باشد مغایر تعقّل مجرّد قائم به ذاتیست خود را و وجود خود را، و این معنی موجب توقّف شیء بر نفس خود نمی‌شود.

و در شرح اصفهانی جهت رفع دور در این مطلب گفته: «کلّ ما یصحّ أن یکون مقارناً لغیره فاذا وجد فی الخارج و هو قائم بذاته تصحّ مقارنته لذلک الغیر، لأنّ صحة المقارنة المطلقة من استعداد المقارنة المطلقة، و استعداد المقارنة المطلقة ـ التی هی اعمّ من المقارنة فی العقل ـ متقدّمة[1] علی المقارنة المطلقة، المتقدّمة علی المقارنة فی العقل، المتقدّم علی المتقدّم علی الشیء متقدّم علی ذلک الشیء، فصحة المقارنة المطلقة متقدّمة علی المقارنة فی العقل، فلا یتوقّف

۱. کذا و بعد ان

علیها و الا یلزم الدور». و تکرار این مطلب از جهت توضیح مرام و مقصود است.[1]

مسألهٔ ثالث و عشرون[2]

در احکام قدرت است

قال: و منها القدرة و تفارق الطّبیعة و المزاج بمقارنة الشّعور و المغایرة فی التّابع.[3]

یعنی از جمله کیفیّات نفسانیّه قدرت است و آن قوّتیست که در صاحب شعور می‌باشد، مثل حیوانات. و آن قوّت مغایر طبیعت و مزاج است که منظور در این هر دو شعور نیست. و ایضا قدرت مغایرت دارد با این هر دو به سبب آنچه تابع در طبیعت و مزاج است، امّا در طبیعت مثل حرکت و سکون طبیعی و در مزاج مثل[4] لون و شکل؛ و مغایرت تابع لازم دارد مغایرت متبوع را، پس سبب شعور و عدم آن که با قدرت هست شعور و با طبیعت و مزاج نیست، و از توابع اینها مغایرت معلوم می‌شود.

و علاّمه در شرح خود بیان این متن گفته که چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از بحث از علم شروع نمود در بحث از قدرت، و اشاره نمود به قولش که گفته: «و منها» یعنی از جمله کیفیّات نفسانیه قدرت است، از جهت آن که این قدرت از کیفیّات و صفات قائمهٔ به ذوات

۱. م ، الف : ـ و تقریر دیگر به نحوی ... است
۲. الف : العشرون
۳. کشف المراد / ۲۴۷
۴. م : ـ مثل

انفس است.

بدان این را که جسم من حیث هو غیر مؤثّر است، و الاّ مساوی می‌شد همه اجسام در تأثیر، لیکن مؤثّر می‌باشد اجسام بلاشکّ به اعتبار صفت قائمه به آن، پس صفت مؤثّره یا آن است که اثر می‌کند با شعور یا بدون شعور؛ و بر هر دو تقدیر یا تشابه /*الف/١٣٦/ دارد این تأثیر یا تخالف دارد، پس اقسام چهار تا شد.

یکی: صفت مقترنه به شعور متفّقه در فعل، یعنی یک نحو کنندهٔ همیشه که متقدّمه در تأثیر است، یعنی قوّت و قدرت آن پیش از فعلش هست، و این قوّت فلکیّه است.

و ثانی: مقترنه به شعور مختلفه در تأثیر است، و این قوّت حیوانیّه است، یعنی قدرتی که مختصّ حیوانات است، و[1] من بعد می‌آید بحث از احکامش.

ثالث: صفت مؤثّره [الف ـ ١٧٧] غیر مقترنه به شعور است که[2] متشابهه است افعالش در تأثیر و این طبیعیّه است[3].

رابع: صفت غیر مقترنه به شعور مختلفه در تأثیر است که نفس نباتی است.

هرگاه این را دانستی پس ایضاً گفته علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ که من می‌گویم که قدرت مقابل طبیعت و مزاج است:

امّا دلیل اوّل: از جهت آن که قدرت را واجب است اقتران به شعور به خلاف طبیعت.

---

١. م: ـ و
٢. م: ـ که
٣. م: ـ است

و امّا دلیل ثانی: از جهت آن که مزاج کیفیّت متوسّطه میان حرارت و برودت است، پس می‌باشد از جنس این هر دو، پس تابع این مزاج یعنی تأثیر این مزاج از جنس تأثیر این هر دو کیفیّت خواهد بود.

و امّا قدرت پس بتحقیق که تأثیر آن مضادّ تأثیر این هر دو است. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و المغایرة فی التّابع»، یعنی مفارقت قدرت با طبیعت و مزاج به سبب مقارنت شعور است، و به سبب مغایرت تابع است.

و حاج محمود در شرح خود گفته که: اگر قدرت عین مزاج بود احدهما بدون دیگری نبودند، با وجود آن که مزاج در معادن و نبات بدون قدرت است، و قدرت در واجب و ملائکه بدون مزاج که از عنصر مختلفه است موجود است.

قال: مصحّحة الفعل بالنسبة.[1]

در شرح علاّمه واقع است که قدرت صفتیست که مقتضی صحّت فعل است از فاعل نه ایجابش، پس بتحقیق که قادر کسیست که صحیح است از او فعل و ترک با هم، پس اگر مقتضی ایجاب باشد لازم خواهد بود محال که موجب شود قادر، و این انقلاب و محال است. و معنی قول مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که گفته: «بالنسبة» یعنی به اعتبار نسبت فعل به فاعل، و این از جهت آن است که فعل وجودش صحیح است فی نفسه، و جایز نیست که بوده باشد از برای

۱. *کشف المراد* / ۲۴۸

قدرت مدخلی در صحّت /*ب/۱۳٦/ ذاتیه آن، از جهت آن که امکان از برای ممکن واجب است. و امّا نسبت امکان به فعل فاعل جایز است که معلّل باشد، یعنی موجود شود و قدرت [ب ـ ۱۷۷] مصحّح نسبت به فاعل شود در فعلش و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که این است آنچه ما فهمیده‌ایم از قول او که: «بالنّسبة» گفته است.

قال: و تعلّقها بالطرفين.[1]

یعنی تعلّق قدرت به وجود و عدم هر دو است، این است مشهور از مذهب حکما و معتزله، و بیان آن این است که قدرت متعلّق است به ضدّین، و گفته‌اند اشاعره که قدرت متعلّق می‌شود به یک طرف، و این خطا است، از جهت وقوع فرق میان قادر و موجب.

و در شرح بهشتی واقع شده که: «من زعم أنّ القدرة ليست على الطّرفين، أراد بالقدرة القوّة المؤثّرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة فى المؤثّر» و این وقت وجوب معلول است.

و ملامحمود گفته: «و ذهبت الاشاعرة الى أنّ تعلّقها بأحد الطّرفين فقط لأنّ القدرة عندهم مع الفعل، فلو كانت متعلّقة بالطّرفين لزم اجتماع الضّدّين».

قال: و تتقدّم[2] الفعلَ لتكليف الكافر، و للتّنافى، و لزوم احد المحالين لولاه.[3]

---

۱. کشف المراد / ۲٤۸

۲. کشف المراد / ۲٤۸ . نسخه‌ها : يتقدم

۳. کشف المراد / ۲٤۸ . نسخه‌ها : يتقدم

این که قدرت مقدّم بر فعل است مذهب حکما و معتزله است. و گفته‌اند اشاعره که قدرت مقارن فعل است. و ضرورت حاکم است به بطلان این، از جهت آن که قاعد را ممکن است قیام البته. و اشاعره بنا گذاشته‌اند سخن خود را بر اصلی که از برای ایشان هست، و زود باشد که بیاید بطلان آن. و آن این است که عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند.

بعد از آن معتزله استدلال نموده[اند] به مقالهٔ خودشان به سه وجه:

اوّل: این که قدرت اگر مقدّم نشود به فعل قبیح است تکلیف کافر در حال کفرش، و ثانی باطل است به اجماع؛ پس مقدّم مثل آن است. بیان ملازمه این است که: تکلیف مالایطاق قبیح است، پس اگر کافر وقت کفرش قدرت بر ایمان نداشته باشد، پس لازم است تکلیف مالایطاق.

دویم: این است که اگر قدرت مقدّم بر فعل نباشد لازم می‌آید استغنای فعل از قدرت با فرض حاجت به آن و این منافی بدیههٔ عقل است. بیان ملازمه این است که: حاجت به قدرت می‌باشد از جهت [الف - ۱۷۸] حصول فعل و اخراج آن از عدم به وجود، و باید پیش از حصول آن باشد؛ زیرا که علّت مقدّم بر معلوم می‌باشد، و حالت اخراج و مع الفعل مستغنی از قدرت است و پیش از /*الف/۱۳۷/ آن فرض شد که قدرت نیست، پس حاجت به آن نیست با وجود آن که فعل بتحقیق که بیرون می‌آید از عدم به وجود به سبب اراده و قدرت، و به این اشاره نموده مصنّف - رحمه اللّه - به قول خودش که گفته: «و

للتّنافی».

لیکن این که گفته شده که در حالت اخراج از عدم و تحقّق فعل مستغنیست از قدرت؛ جواب از این می توان گفت که مثل حرکت ید و مفتاح معاً ممکن است باشند که در حین فعل با هم فاعل و مفعول باشند.

سیم: اگر نباشد آن قدرت متقدّم بر فعل لازم می آید یا حدوث قدرت خدای تعالی یا قدم فعل، از جهت آن که باید قدرت با فعل باشد، پس قدرت باید حادث با فعل باشد، یا هر دو قدیم باشند؛ و قسمان هر دو باطل و محال است، پس مقدّم مثل آن. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که گفته: «و لزوم أحد المحالین لولاه»، یعنی اگر نباشد تقدّم قدرت پس لازم می آید یا حدوث قدرت خدای ـ تعالی ـ یا[1] قدم فعل.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته در شرح خود که این است آنچه را ما به خاطر در حلّ این کلام رسیده، و گفته ممکن است قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که: «و للتّنافی» گفته اشاره به دلیل مغایر ثانی باشد که ما ذکر نمودیم، که مراد از «للتّنافی» این باشد که قدرت اگر مقارن[2] فعل باشد؛ و حال آن که ما بیان کردیم که قدرت متعلّق به ضدّین است، پس لازم می آید حصول ضدّین با هم و دو امر منافی. و می باشد قول او که گفته: «و لزوم احد المحالین» از تتمهٔ این کلام. و حاصل آن این است که اگر قدرت مقارن فعل باشد لازم می آید اجتماع ضدّین از جهت

---

۱. م : با ... با

۲. م ، الف : مغایر. کشف *المراد* : ان القدرة لو قارنت

حصول قدرت بر هر دو امر، و این‌است مراد از[1] «للتنافی»[2] مذکور در متن. پس لازم می‌آید یکی از دو محال یا اجتماع دو امر با تضاد و تنافی[3] هردو یا ایجاب احدهما، پس تقدّم می‌کند آن امر موجب[4] بر آخر با فرض [ب ـ ۱۷۸] لزوم مقارنت هر دو.

قال: و لایتحد وقوعُ المقدور مع تعدّد القادر.[5]

یعنی ممکن نیست وقوع مقدور واحد نسبت به دو قادر که این هر دو یک مقدور را به فعل آرند. و این چیزی است که اختلاف در این شده. و دلیل بر آن این‌است که: اگر واقع شود امری به سبب این هر دو، لازم می‌آید استغنای آن امر به سبب هر واحد از این هر دو از هر واحد از این هر دو[6] در حال احتیاج به آن، و این باطل است /*ب/۱۳۷/ بالضّرورة. و ممکن است تعلّق دو قادر به مقدور واحد باشد به این نحو که آن چیز مقدور هر واحد از این هر دو باشد اگر چه واقع نشود مگر به احدهما، و از برای این است که گفته است مصنّف: «و لایتحد وقوع المقدور» و نگفت: «و لایتحد المقدور».

قال: و لااستبعاد فی تماثلهما.[7]

یعنی جایز است تعلّق دو قدرت به مقدور واحد شخصی اگر چه

---

۱. م، الف: ـ مراد از

۲. م: منافی. الف: تنافی

۳. در «م» تناهی نیز خوانده می‌شود

۴. م، الف: ـ امر موجب

۵. *کشف المراد* / ۲۴۹

۶. م، الف: ـ از این هر دو

۷. *کشف المراد* / ۲۴۹

جایز نیست وقوع مقدور به دو قادر به نحوی که در متن سابق ـ که: «مع تعدّد القادر» بود ـ گذشت. و علاّمه ـ رحمه [اللّه] ـ گفته است در شرح خود که رفته‌اند قومی از معتزله به این‌که قدرت مختلفه ت حقیقةً نه متماثله، و بنا گذاشته‌اند این را بر اصلی که از برای ایشان است، و آن این است که جمع نمی‌شود دو[1] قدرت بر مقدور واحد، و الاّ ممکن می‌گشت البتّه اتّصاف در ذوات به قادریت نسبت به مقدور واحد که هر دو قادر و متّصف به قادریّت خود باشند، پس مجتمع می‌شد بر مقدور واحد دو قادر، و این محال است.

و هرگاه ثابت شد امتناع اجتماع قدرتین بر مقدور واحد، ثابت می‌شود اختلاف نمودن قدرت دو قادر به مقدور واحد. و تقریر نموده علاّمه ـ رحمه اللّه ـ دلیل ایشان را به این عبارت: «لانّ التّماثل فی المتعلّق یستلزم اتحاد المتعلّق»، یعنی از جهت آن که تماثل در مقدور که متعلِّق است ـ به کسر[2] ـ که قادر[3] است مستلزم اتحاد متعلّق ـ به فتح ـ یعنی مقدور است.

و فی بعض *الامالی* قال شیخ[4] ارشد الدّین قلت للمصنّف کیف یلزم ذلک؟ قال: «لانّ المتماثلین عبارة عن قدرتین تصدر [الف ـ ١٧٩] عنهما فعل واحد، یعنی انّما یکون متماثلین[5] بأنّ فعلهما واحد». و علاّمه نیز تصریح نموده که ما چون تجویز تعلّق دو[6] قادر نمودیم، چنانچه در شرح قبل مذکور شد که ممکن است تعلّق دو قادر به

١. م: و
٢. کذا
٣. م، الف: قدرت
٤. کذا
٥. م: بتماثلین
٦. م: در

مقدور واحد به نحو تبدّل دون الاجتماع[1] مندفع می‌شود این دلیل، و در این صورت جایز است وقوع تماثل در قدرت مثل غیرش از اعراض.

و عبارت بهشتی در شرح این متن چنین است: «أی تماثل القدرة علی مقدور لجواز اجتماع قدرتان متماثلتان علی مقدور واحد، کما جاز اجتماع قادرین علی مقدور واحد، و انّما لایجوز اجتماعهما علی وقوعه فقط». و حاصل کلام این شد که استبعادی ندارد تماثل افراد قدرت اگر چه وقوعش از هر دو جایز نیست. و گفته است مصنّف که استبعادی ندارد، و جزم به این نکرد از جهت آن که دلیل تامّی در این مطلب ندارد.

قال: و تقابل العجز تقابل الملکة و العدم.[2]

یعنی تقابل قدرت با عجز تقابل عدم و ملکه است. و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که عجز نزد اوایل و جمهور معتزله عدم قدرت است از آنچه از شأنش آن است که قادر باشد، پس این عجز عدم ملکه قدرت است و عدمی است.

و رفته‌اند اشاعره که عجز معنی وجودی است، و ضدّ قدرت است، از جهت آن که نیست گردانیدن عجز به معنی[ای] که عدم قدرت باشد اولی از عکسش که قدرت عدم عجز باشد، پس به نحوی که قدرت عدم عجز گفته می‌شود و وجودی می‌شود به این نحو گفته

---

۱. م، الف: ـ به نحو ... الاجتماع

۲. *کشف المراد* / ۲۵۰. نسخه‌ها: یقابل

می‌شود که عجز عدم قدرت است. و عبارت شرح علاّمه در این باب به این نحو است: «لیس جعل العجز عدماً للقدرة اولی من العکس»[1] و این /*الف/۱۳۸/ خطا اهست، از جهت آن که لازم نیست از عدم اولویّت نزد ایشان عدم اولویّت نفس الامر، و نه از عدم اولویّت در نفس الامر ثبوتی بودن عجز به حسب معنی حقّ.

قال: و تغایر الخلق لتضادّ أحکامهما و الفعل.[2]

یعنی قدرت غیر خلق به ـ ضمّ خاء[3] ـ است، از برای آن که احکام این هر دو ضدّ هم‌اند، و همچنین قدرت غیر فعل است. و در بعضی نسخ عوض «تغایر»، «تضاد» واقع است. و گفته‌اند در شرح آن: «و یضادّ الخلق القدرة و الخلق أیضاً یضادّ الفعل». و گفته‌اند که آنچه ذکر شده افادهٔ تضادّ نمی‌کند، پس مراد تخالف به حسب مفهوم است.

و [ب ـ ۱۷۹] علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی[4] ـ در شرح خود به این نحو شرح نموده که خلق ملکه نفسانیّه‌ای است که صادر می‌شود به سبب آن از نفس افعال به سهولت بدون سابقهٔ فکر و رویّة، و این مغایر قدرت است، از جهت آن که ضدّ است احکام این هر دو ، چنانچه قدرت مقتضی تساوی نسبتش است به ضدّین، و خلق[5] نیست همچنین خلق ایضا مغایر فعل است، از جهت آن که فعل گاهی

۱. م ، الف : ـ پس به نحوی ... العکس
۲. کشف *المراد* / ۲۵۰
۳. کذا
٤. م ، الف : ـ تعالی
۵. م : حلق. و همچنین در موارد بعد

تکلیفی می‌باشد، یعنی به مشقّت صادر می‌شود به خلاف خلق.[۱]

خلق در عبارت مرجوع[۲] است که فاعل تغایر با تضادّ باشد. و مفعول محذوف است که قدرت باشد و فعل منصوب است که معطوف بر مفعول محذوف باشد. و احتمال دارد که قدرت فاعل باشد و خلق و فعل مفعول باشند، موافق ترجمه تکلیفی می‌باشد.

مسألهٔ رابع و عشرون[۳]
در اَلم و لذّت است

قال: و منها الالم و اللّذة و هما نوعان من الادراک تخصیصاً باضافه تختلف بالقیاس.[٤]

از جملهٔ کیفیّات نفسانیّه الم و لذّت است، و مرجع هر دو ادراک است، و این الم و لذّت دو نوع است که اختصاص می‌یابند[۵] به اضافه، و مختلف می‌شوند نیز به حسب قیاس، از جهت آن که لذّت عبارت از ادراک ملایم است، و الم عبارت از ادراک منافر است، پس این هر دو، دو نوع از ادراکند که تخصیص یافته[٦] شده هر واحد از اینها به اضافهٔ به ملایم و منافر و این هر دو امریند که مختلف می‌شوند قیاس به اشخاص، از جهت آن که گاهی چیزی ملایم شخصی می‌باشد و

---

۱. ن : ـ تکلیفی می‌باشد ... خلق
۲. کذا
۳. الف : العشرون
٤. *کشف المراد* / ۲۵۰ : تخصصاً : نسخه‌ها : هو نوعان
۵. م : میایند
٦. ن : داشته

منافر[1] اخرى.

قال: و ليست اللّذة خروجاً عن الحالة الطّبيعيّة الى الحالة الغير الطّبيعية لاغير.[2]

علاّمه ـ رحمه اللّه ـ كه نقل شده از محمّد بن زكريّا طبيب كه گفته لذت خروج از حالت طبيعيه است، از جهت آن كه لذّت حاصل مى‌شود به سبب انفعالى كه عارض مى‌شود در حاسّه كه مقتضى آن خروج از حال طبيعى و تبدّل[3] احوال است، و اين كلام ازاو كلام خوبى نيست، و سهوى شده در آن جهت آن كه او اخذ [الف ـ ١٨٠] نموده بالعرض راكه آن خروج از حالت طبيعيّه است مكان بالذّات كه لذّت است، و از اين جهت است كه ملتذّ مى‌شود ناظر به صورى چند كه مشاهده مى‌كند آنها را بدون آن كه سابق ديده باشد آنها را، و حالت طبيعى جهت او[4] در اين معنى حاصل باشد، پس لذّت برد او به سبب خلاصى از الم شوق ليكن مى‌توان گفت كه ديدن صور خوب باعث خروج از حال طبيعى مى‌شود. و مصنّف در *نقد محصل*[5] گفته كه سبب اين سهو اخذ بالعرض است و وضع آن است مكان بالذّات، /*ب/١٣٨/ بنابر آن كه كلّ از لذّت و الم تمام نمى‌شود مگر به ادراك كه خروج و تبدّل است از حالت طبيعيّه خود كه عدم انفعال است از

١. م : مناخر

٢. *كشف المراد* / ٢٥١ : ـ الى الحالة الغير الطبيعية

٣. م : ـ تبدّل

٤. م ، الف : ـ جهت او

٥. *تلخيص المحصّل* / ١٧١

غیرش به حالت غیرطبیعی که آن انفعال مدرک از شیء ملایم و منافر است که لذّت و الم باشد، پس اخذ کرده است ما بالعرض را کـه آن انفعال لازم لذّت و الم است مکان ذاتی که لذّت و الم است[1] و گمان کرده که بالعرض[2] نفس بالذّات است.

و عبارت *نقد محصل* را حاج محمود ذکر نمود در شرح خود بعد از متن به نحوی و مضمونی که این عبارت متن: «لیست اللذّة خروجاً عن الحالة الطّبیعیة الی الحالة الغیر الطّبیعیة»، بسیار مناسب آن است و گفته که از کلام مصنّف در *نقد المحصّل* معلوم می‌شود که این نسخه متن اصحّ از چیزی است که شرّاح نقل به نحوی[3] دیگر نموده‌اند، و گفته‌اند آن را که از باب طغیان قلم است، چنانچه در شرح ملاّعلی و غیره تصریح شده به این مراتب، و اختلاف نسخ متن را ملاّعلی به این نحو ایراد نموده: «و الموجود فی نسخ الکتاب بهذه العبارة و لیست اللذة خروجاً عن الحالة الطبیعیّة، و لعلّه من قبیل طغیان القلم[4]»[5].

قال: و قد یستند الالم الی التفرّق.[6]

از برای الم دو سبب می‌باشد:

اوّل تفرّق اتصال است، پس بدرستی که مقطوع الید احساس الم می‌کند به سبب تفرّق اتّصال آن از بدن. و نزاع کرده‌اند در این جا بعض

---

۱. م ، الف : ـ که لذت و الم است

۲. م ، الف : ـ بالعرض

۳. م : نحو

٤. م ، الف : ـ را ملاعلی ... القلم

٥. *شرح التجرید* / ۲۷۸

٦. *کشف المراد* / ۲٥۱

متأخّرين به اين‌كه تفرّق امر عدمی است، پس نمی‌باشد علّت از برای وجودی. و در اين نظر است، از جهت آن كه تفرّق نيست عدمی محض كه علّت از برای وجودی باشد، پس جايز است كه علّت شود با وجود آن كه تفرّق علّت بالعرض است، پس [به] تحقيق كه علّت بالذّات و بالاصاله [ب ـ ۱۸۰] سوء مزاج است، دويم سوء مزاج مختلف است، از جهت آن كه حمّی موجب الم است و باعث تفرّق نيست، و تخصيص داده شده سوء مزاج به مختلف از جهت آن كه سوء مزاج متّفق مقتضی تألّم نمی‌شود، چنانچه در شرح ملاّعلی واقع شده كه مغافص در حمام اوّلاً متأذی می‌شود از جهت مخالفت كيفيّت بدن آن مرد كيفيّت هوای حمام را و بعد از گرم شدن بدن متأذّی نمی‌شود از جهت موافقت بدن مغافص با هوای حمام.

و «مغافص» به غين وفآء معجمه و صاد مهمله به معنی: ناگاه، و مفاجأت كننده است.

قال: و كلّ منهما حسّی و عقلی و هو اقوی.[1]

اراده نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ قسمت نمودن الم و لذّت را نسبت به حسّ و عقل، و اين از اين جهت است كه جماعتی انكار نموده‌اند لذّت و الم عقلی را، و حقّ خلاف اين است، از جهت آن كه ما ملتذّ می‌شويم به معارف كه لذّات[2] عقليّه است و تعلّقی به حسّ ندارد، و متألّم به فقدان آنها می‌شويم، بلكه اين لذّت اقوی از لذّت

۱. كشف *المراد* / ۴۵۱

۲. الف : لذات

حسّی است، و از این جهت است که بسیار[ی] از اوقات کسی ترک لذّت حسیّه جهت لذّت وهمیّه می‌کند بدون /*الف/۱۳۹/ عقلیّه، پس در عقلیّه به طریق اولی است. و ایضاً حسّ ادراک ظواهر اجسام می‌کند و تعلّقی آن را به امور کلیّه نیست. و عقل ادراک بواطن امور می‌کند و تمیّز میان ذاتیّات و عوارض می‌کند، و فرق میان جنس و فصل می‌نماید، پس ادراک او اتمّ خواهد بود و لذّت در او اقوی است.

مسألۀ خامسه و عشرون
در اراده و کراهت است

قال: و منها الارادة و الکراهة، و هما نوعان من العلم.[1]

از کیفیّات نفسانیّه اراده و کراهت است، و این هر دو، دو نوع از علم[2] به معنی اعمّند که حصول صورت است نزد عقل، اعمّ از آن که یقینی باشد یا غیر یقینی، از جهت آن که اراده عبارت از علم ذی حیّ است یا اعتقاد یا ظنّ اوست در [الف ـ ۱۸۱] مصلحت کردن فعلی، و همچنین در ترک فعل امری جهت مفسده آن. این است مذهب جماعتی.

و دیگران گفته‌اند که: اراده و کرامت زایدند بر این علم به معنی آن که اعمّند از علم به مصلحت و به مفسده، و غیر این هر دواند و مترتّبند بر این هر دو، از جهت آن که ما می‌یابیم در نفس خود میل[3] به سوی چیزی و همچنین تنفّر از آن را که مترتّب بر این دو نحو علم این

---

۱. کشف المراد / ۲۵۲   ۲. ن: + و
۳. م: مثل

معانی اعمّ می‌شوند، پس میل عقب اعتقاد نفع و تنفّر عقب اعتقاد ضرر حاصل می‌شود، و میل و تنفّر عین این دو علم مذکور نیستند.

و بدان که اراده مغایر شهوت و خواهش است! چنانچه مریض ارادهٔ شرب دوا می‌کند لیکن خواهش ندارد.

قال: واحدهما لازم مع التّقابل.

علاّمه گفته[1] آنچه ما فهمیده‌ایم از این کلام دو امر است:

یکی از آنها این که: اراده شیء مستلزم کراهت ضدّش است، پس کراهت ضدّ داشتن، مراد مصنّف از «احدهما»ی متن است؛ یعنی هرگاه دو امر با هم مقابله داشته باشند در این مقام احد امرین لازم است، یعنی با اراده احدهما و کراهت دیگری یا عکس آن لازم است؛ پس هریک از متقابلین را این معنی معتبر است، و این حکمیست که اختلاف نموده‌اند در این، پس به آنچه مذکور شد قومی رفته‌اند. و گفته‌اند جمعی دیگر که ارادهٔ شیء نمودن اصل و نفس کراهت ضدّش است، و این غلط است، و از باب اخذ بالعرض است مکان بالذّات، از جهت آن که اراده شیء بالعرضش افتاده کراهت ضدّش[2] نه آن که عین آن باشد.

و احتمال دارد که معنی قول مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و احدهما لازم مع التّقابل»، یعنی یکی از این دو امر مصلحت یا مفسده لازم علم است /*ب/١٣٩/ قطعاً، از جهت آن که معلوم مشتمل است

---

١. کشف *المراد*

٢. کذا عبارت مشوّش است

فعلش بر مصلحتی یا مفسده‌ای، پس در هر فعل معلومی احد امرین از مصلحت یا مفسده لازم است، و این معلوم است، لیکن تقابل میان اینها چون هست یکی از امرین لاعلی التّعیین [ب ـ ۱۸۱] لازم است در امور.

قال: و یتغایر اعتبارهما بالنّسبة الی الفاعل و غیره.[۱]

آنچه ظاهر می‌شود از این کلام این است که: اراده و کراهت متغایر می‌شوند اعتبارشان نسبت به فاعل با اراده و غیر[۲] اراده، و این از جهت آن است که اراده اگر چه از نفس فعل فاعل است پس لابدّ آن عبارت از وصفیست که اقتضا می‌کند تخصیص فاعل را به ایجاد آن فعل دون غیرش از افعال، و این تخصیص تحقّقش در وقت خاصّی است، و اگر اراده از غیر فاعل فعل باشد همچنین نیست که از اراده آن غیر لازم باشد[۳] که فعل این فاعل در وقت خاصی متحقّق شود، بلکه ممکن است عدم تحقّق آن اصلاً.

قال: و قد تتعلّقان بذاتیهما بخلاف الشهوة و النفرة.[۴]

یعنی اراده گاهی اراده کرده می‌شود[۵]، و کراهت گاهی متنفّر و مکروه می‌باشد، و این حکم ظاهری است. لیکن ارادهٔ متعلّق به اراده امری است که غیر اراده متعلّق به فعل است، از جهت آن که تغایر

---

۱. *کشف المراد* / ۲۵۲
۲. کذا
۳. ن: غیر باید
۴. *کشف المراد* / ۲۵۳
۵. م: میشو

شهوت متعلّقات ـ بفتح لام ـ مقتضی تغایر متعلّقات ـ بکسر لام ـ نیز می‌شود ، پس ارادهٔ متعلّق به اراده اکل غیر ارادهٔ متعلّق به فعل اکل است.

امّا شهوت و نفرت ذاتی صحیح نیست تعلّقش به خود، از جهت آن که اشتها و تنفّر امر طبیعی ذاتی است، لهذا مریض نمی‌تواند مشتهی کند خود را به دوا و متنفّر نباشد از اَدویهٔ بدطعم، بلی می‌تواند ارادهٔ خوردن اینها نمود!

پس ثابت شد که انسان مشتهی نمی‌شود و از نفرت او راهم تنفّر واقع نمی‌شود، از جهت آن که شهوت و نفرت متعلّق می‌شود به مدرک ـ به فتح دال[1] ـ یعنی امری که باید ادراک آن متحقّق شود، و شوق ادراک آن هست، نه به معنی آن که باید آن شیء موجود باشد، بلکه گاه می‌شود که شهوت و نفرت متعلّق می‌شود به معدوم و به دو امری که این هر دو غیر مدرگین‌اند، یعنی گاه هست که میسّر نمی‌شوند و شوق و شهوت و تنفّر به اینها هست [الف ـ ۱۸۲]، لیکن باید ممکن باشد تحصیلش.

و شهوت و نفرت کسبی نیست، و شهوت نفس عین شوق نفس است و ذاتی می‌باشد. پس این کلام را اگر کسی بگوید که «أشتهی أن أشتهی» این معنی خواهد داشت که دلم می‌خواهد که اشتها داشته باشم، از جهت آن که اشتها به اراده نمی‌باشد و ذاتی است، و «اشتهی» اوّل مجاز است یعنی: «ارید[2] أن اشتهی». و نفرت نیز چنین است،

---

۱. کذا. صحیح : به فتح راء

۲. م : ازید

لیکن مقابل شهوت است، یعنی شوق به ترک امور است به خلاف اراده و کراهت که ذاتی نیست و تحقّق اراده به اراده دیگر لازم نیست، والاّ تسلسل می‌شود، و هیچ امری /*الف/۱۴۰/ به فعل نمی‌آید.

قال: فهذه الکیفیّات تفتقر الی الحیاة و هی صفة تقتضی الحسّ و الحرکة مشروطة باعتدال المزاج عندنا.[1]

یعنی این کیفیّات نفسانیّه که ذکر کردیم مشروطند به حیات، و این ظاهر است. بعد از این تفسیر نموده حیات را به صفتی که مقتضی حسّ و حرکت است مشروط به اعتدال مزاج، و مقیّد ساخت به لفظ: «عندنا» یعنی آنچه نزد ماست از عالم سفلی، از جهت اخراج حیات واجب‌الوجود که مشروط به اعتدال مزاج و مقتضی حسّ و حرکت نیست. و حیات را گفته‌اند محتاج به روح است، و از اجسام لطیفیست که متولّد از بخار اخلاط ساریه در عروق می‌شود که منبعث[2] از قلب است.

قال: فلابدّ من البنیة.[3]

این نتیجه ما تقدّم است از اشتراط حیات به اعتدال مزاج که این بدون حصول بنیه نمی‌شود که به سبب آن فعل و انفعال عناصر به حدّ

---

۱. کشف *المراد* / ۲۵۳

۲. م، الف، منبث. در نسخه ن کلمه قابل هر دو قراءت است ولی به قرینه چند سطر بعد ضبط متن مورد نظر بوده است.

۳. کشف *المراد* / ۲۵۳

اعتدال می تواند شد. و این ظاهر است. و اشاعره انکار این نموده‌اند و تجویز وجود حیات در محلّ غیر منقسم واحد بانفراده بدون مزاج نموده‌اند، چنانچه در حاشیهٔ میرسیّد شریف واقع است که: «و الاشاعرة لم یشترطوا البنیة، بل جوّزوا قیام الحیاة بجوهر واحد».

و در شرح ملاّعلی واقع است که: «و ذهب جمهور المتکلّمین الی أن نحقّق المعنی المسمّی بالحیاة لیس مشروطاً بشیء ممّا ذکر للقطع بامکان أن یخلقها اللّه ـ تعالی ـ فی البسایط، بل فی الجزء الّذی لایتجزی[1]».

قال: و تفتقر الی الرّوح[2]

یعنی محتاج است حیات به روح. و این [ب ـ ۱۸۲] روح [از] اجسام لطیفه است که متکوّن می‌شود از بخار اخلاط ساریه در عروق که منبعث از قلب است و حاجت حیات به روح ظاهر است.

قال: و تقابل الموت تقابل الملکة و العدم.[3]

موت عدم حیات است از محلّی که یافت می‌شود در آن حیات، پس این موت تقابل حیات است مقابله عدم و ملکه. و رفته است ابوعلی جبائی که موت معنی وجودی است ضدّ حیات است، از جهت قول خدای ـ تعالی ـ که فرموده ﴿الّذی خلق الموت و الحیاة﴾[4] و

---

۱. شرح التجرید / ۲۸۳
۲. کشف المراد / ۲۵۴ . نسخه‌ها : یفتقر
۳. کشف المراد / ۲۵۱ . نسخه‌ها : یقابل الموت
۴. ملک / ۲

خلق مستدعی ایجاد است و این ضعیف است، از جهت آن که خلق به معنی تقدیر آمده و آن استدعای وجودی بودن نمی‌کند.

مسألهٔ سادسه و عشرون

در باقی کیفیّات نفسانیّه است

قال: و من الکیفیّات النفسانیّة الصّحّة و المرض.[1]

بدان که صحّت و مرض از کیفیّات نفسانیّه است نزد شیخ. امّا صحّت تعریف کرده شده در *شفا* به این که ملکه‌ای است در جسم حیوانی که صادر می‌شود از آن ملکه افعال طبیعی و غیرطبیعی بر مجرای طبیعی بدون کلفت و مشقّت و قصوری[2].

و گفته‌اند که مرض حالت[3] یا ملکهٔ مقابل[4] این است. و در این اشکالی هست از جهت آن که در این صورت متضادین داخلند در تحت جنس واحد؛ زیرا که صحّت /*ب/۱۴۰/ اگر داخل حالت یا ملکه باشد و همچنین است نیز مرض، پس هر دو تحت کیفیّات نفسانیّه خواهند بود، و متضادان در تحت جنس واحد داخل می‌شوند، لیکن اجناس مرض سوء مزاج و سوء ترکیب و تفرق اتّصال است، لیکن سوء مزاج اگر حرارت زایده است پس از کیفیّات فعلیّه است نه از حال و ملکه، و اگر بوده باشد از اتّصاف بدن به اینها، پس از مقولهٔ أن ینفعل است. و سوء ترکیب عبارت است از مقدار یا عدد که خارج از حدّ اعتدال یا وضع یا شکل یا انسداد مجری است که محلّ

---

۱. *کشف المراد* / ۲۵۱

۲. بسنجید با *اسفار* ج ۱۴۴/۱ به نقل از *شفاء*

۳. م، الف: حال

۴. م، الف: مقابله

به انفعال است، و نیست چیزی از اینها حال و ملکه. و تفرّق اتّـصال امری عدمیست و داخل تحت مقوله‌ای نیست.

قال: و الفرح و الغمّ.[1]

فرح احد کیفیّات نفسانیّه است، و همچنین است غمّ. و سببی که معدّ و معین است [الف ـ ۱۸۳] و در فرح و زیادتی نشاط بودن حامل آن است که روح است، و مَسکن آن قلب است بر افضل احوال از حیثیّت کم، یعنی بسیاری. و کیف یعنی معتدل بودن در غلظت و لطافت و شدید در نور و صفا بودن، و فاعل است در فرح احساس محسوسات ملایمه تمکّن تحصیل مراد و استیلای به غیر، و اظهار این استیلا و خروج از امور غیرملایمه.

و گفته‌اند که از این جمله ایضاً تصوّر نفع و تخیّل کمال است، مثل علم و قدرت و اضداد اینها اسباب غم است. و فرح را گفته‌اند کیفیّتیست که تابع آن است حرکت روح به خارج بدن قلیلاً قلیلاً از جهت طلب وصول به ملتذّ. و حزن کیفیّتیست که تابع آن است حرکت روح به داخل بدن قلیلاً قلیلاً از جهت گریختن از مؤذی، و آنچه مضرّ است. و همّ را گفته‌اند که تابع آن حرکت روح است به داخل و خارج هر دو، پس مرکّب است از رجا و خوف لهذا آن را جهاد فکری گفته‌اند، چنانچه من بعد مذکور می‌شود.

---

١. *کشف المراد* / ٢٥٥

قال: و الغضب و الحزن و الهمّ و الخجل و الحقد.[1]

اینها ایضاً از اعراض نفسانیّه است. بدان این را که جمیع عوارض نفسانیّه مستلزم حرکت روح است یا به داخل بدن یا به خارج آن، و اوّل که حرکت به داخل بدن است اگر کثیره است پس مثل آنچه در فزع است می‌باشد، و اگر قلیله است پس مثل آنچه در حزن و اندوه است می‌باشد، و ثانی که حرکت به خارج بدن است یا دفعةً است پس مثل آنچه در غضب رو می‌دهد خواهد بود، یا آن که اندک باشد پس مثل آنچه در لذّت است می‌باشد. و گاهی اتّفاق می‌افتد که حرکت می‌کند روح به دو جهت در دفعهٔ واحده، و این وقتیست که آنچه رو می‌دهد لازمش افتاده باشد دو عارض مثل هم که در وقت هم یافت می‌شود دو[2] چیز از غضب و حزن. پس /*الف/۱۴۱/ مختلف می‌شود حرکت آن، و مثل هم خجالت است که با[3] آن منقبض می‌شود روح اوّلا به باطن، بعد از آن به خاطر می‌رسد انتفاء [ب ـ ۱۸۳] ضرر، پس منبسط می‌شود ثانیاً.

و حقد ـ به کسر ـ به معنی کینه است. و معتبر است در آن غضب ثابت در ضمیر و عدم سهولت انتقام و[4] عدم صعوبتش، یعنی در غایت و صعوبت و در غایت سهولت نیست. این است که در ضعفا و ملوک گفته‌اند که نمی‌باشد حقد، بنابر آن که عدم سهولت نسبت به ملوک نیست، بلکه انتقام کشیدن جهت ایشان سهل است[5] و بنابر آن

---

۱. *کشف المراد* / ۲۵۵
۲. م: و
۳. م: به
۴. نخ: پس
۵. م، الف: ـ بلکه انتقام ... است

که عدم[1] صعوبت نسبت بر ضعفا نیست بلکه برایشان صعب است.[2]

مسألۀ سابعه و عشرون

در کیفیّات مختصّه به کمیّات است

قال: والمختصة بالكميّة، إمّا المتّصلة: كالاستقامة و الاستدارة و الانحناء و التّقعير و التّقبيب و الشّكل و الخلقة؛ أو المنفصلة كالزّوجية والفردية.[3]

چون مصنّف ـ رحمه [اللّه] ـ فارغ شد ازبحث از کیفیّات نفسانیّه شروع نمود در کیفیّات مختصّه به کمیّات، یعنی کیفیّتی که عارض می‌شود کمیّت را اوّلاً و بالذّات، و از برای جسم ثانیاً و بالعرض.

و بدان این را که کمّ به دو قسم می‌باشد، متّصل و منفصل. امّا متّصل پس عارض می‌شود آن را کیف مثل: استقامت و استدارت و انحنا و التّقعیر ـ یعنی قعر داشتن ـ و التّقبیب ـ یعنی قبّه داشتن ـ و شکل و خلقت.

و امّا کمّ منفصل را نیز عارض می‌شود انواع دیگر از کیف، مثل: زوجیّت و فردیّت و غیر اینها.

قال: فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النّقطتين و كما انّه موجود فكذا الدّائرة.[4]

یعنی خطّ مستقیم کوتاه‌تر خطوطیست که واصل می‌شود میان

---

۱. م ، الف : ـ عدم
۲. م ، الف : ـ بلکه ... است
۳. کشف *المراد* / ۲۵۵ . نسخه‌ها : و المنفصل
۴. کشف *المراد* / ۲۵۶

دو نقطه، و همچنین که خطّ مستقیم موجود است دایره نیز موجود است. رسم نموده ارشمیدس خطّ مستقیم را به این‌که اقصر خطّیست که واصل می‌شود میان دو نقطه از جهت آن‌که هر دو نقطه را ممکن است که وصل کنیم میان آن هر دو به خطوط غیر مستقیمه مختلفه در طول و قصر و ایضاً به خطّ واحد مستقیم. پس این خطّ مستقیم اقصر خطوط خواهد بود.

هرگاه این را دانستی پس گفته می‌شود که خطّ مستقیم موجود است [الف ـ ١٨٤] بالضّروره، اما وجودش در دایره، و آن دایره سطح مستولیست که احاطه می‌کند به آن خطّ واحده که در داخل آن نقطه است که کلّ خطوط مستقیمه /*ب/١٤١/ خارجه از آن به محیط متساوی باشد.

بدان بتحقیق که اختلاف نموده‌اند ناس در وجود این دایره، پس جماعتی که اثبات ما لاینقسم از ذوات الاوضاع نموده‌اند ایشان نفی این دایره نموده‌اند، و گفته‌اند مضرّس[١] است. ظاهر آن است که تضریس جهت آن است که میان مرکز محیط انطباق خطّ و عدمش به تضریس شود بدون جز که موجب قسمت جز نشود، پس خطّ ممتد که در وسط دایره فرض ...[٢] تضریس می‌رسد، و آنچه جهت تقسیم جزء گفته‌اند جاری نمی‌شود و لازم نمی‌آید تقسیم جزء لایتجزّی[٣] و باقی اثبات آن کرده‌اند، و این است اختیار مصنّف رحمه اللّٰه.

---

١. نخ : دندانه‌دار

٢. نسخه خوانا نیست ، کلمه ای مثل تفرج (به فرج)؟

٣. م ، الف : ـ ظاهر آن ... لایتجزّی

امّا بیان دلیل وجود خطّ در دایره این است که دایـره مـحسوسه ظاهرالوجود است، پس هرگاه واصل کنیم ما میان مرکز محسوس و میان محیط به خطّی بعد از وسط دایره و آن را نقل کنیم بـه[1] طـرف خطّی که نزد محیط است به جزء آخر[2]، یعنی مطوّل کنیم خطّ را اگر منطبق نشود بر آن محیط پس از دو حال به در نیست، این عدم انطباق اگر از جهت زیادتی جزئی[3] است تمام زایل می‌کنیم آن را، و اگر از جهت نقصان آن است پس آن نقصان را تمام و تدارک می‌کنیم، و اگر از جهت نقصان اقلّ از جزء است یـا زیـاده بـودن اقـلّ از جـزء لازم می‌آید انقسام جوهر و از[4] امکان این عمل نیز، یعنی از فرض مذکور لازم می‌آید انقسام نقطه جوهری که جزء لایتجزّی باشد با وجود آن که شما که قائلین به جـزئید قـائل بـه انـقسام نـیستید، و لازم است بلاشکّ امکان عمل انطباق و وقوعش چنانچه در اعمال می‌شود. و چون جمعی از متکلّمین و حکما قائل به جزء هستند الزاماً این حرف به ایشان گفته می‌شود.

و حاج محمود در شرح این متن گفته: «فتشبیه احـد الوجـودین بالآخر لاشتراکهما فی موجدهما و معینّهما، لافی أنّ وجود احدهما فرع وجود الآخر لیتوجّه أنّ هذا قیاس فقهی لیس اعتداد فی امـثال هذا المواضع، فلاحاجة الی ما ذکره بعض الشّرّاح من أنّ معنی قوله هذا: أنّ الخط المستقیم موجود فکذا الدائرة، لأنّ هذا الخط اذا اثبت

---

۱. م ، الف : بعد از آن نقل کنیم
۲. ن : از آن
۳. م : جزئیت
٤. ن : ـ از

احد طرفيه و حرّک[1] تحريکاً منتهيا الى مبتدأ منه الحرکة حدث من حرکته هذه دائرة؛ اذ بيانه بهذا الوجه فرع اثبات الخطّ المستقيم و هو لم يثبت [ب ـ ۱۸٤] بعد.

ثمّ اعلم أن الشّيخ الرّئيس بعد أن اثبت وجود الاستقامة بقوله: «و امّا الاستقامة و وجود[2] المحاذاة بين طرفى الخطّ إذا لزمه المتحرّک لم يکن حائد[3]، و إن فارقه کان حائداً عادلاً، فذلک أمر لا يمکن دفعه» ـ قال: قد يبيّن فى الطبيعيّات وجود الدّائرة، و ذلک لأنّه بيّن لنا أنّ لها جسما بسيطاً»، الى قوله: «فقد صحّ وجود الکرة و قطعها بالمستقيم هو الدائرة»[4].

و حاج محمود از بعض شرّاح که گفته، ملاّعلى را خواسته که او گفته است در شرح خود در تعريف خطّ مستقيم: «و قد يرسم بانّه الّذى يحاذى جميع النقطة المفروضه فيه، و کما أنه موجود، فالدائرة أيضاً موجودة، و هى سطح مستوٍ /*الف/۱٤۲/ يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه، و يتصوّر وجودها بأن يتوهّم اثبات أحد طرفى خط مستقيم متناهى الطّرفين و حرکة طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاوّل. و اعترض عليه بانّه ان اراد به القياس الفقهى فهو لا يفيد اليقين، و ان اراد توقّف وجود الدّايرة على وجود الخطّ المستقيم فهو ممنوع، لأنّ القوس المنطبقة على سطح مستوٍ بحيث اذا اثبت أحد

---

۱. م : حرکت

۲. مصدر : وجوب

۳. نخ : أى مائلاً

٤. ر.ک ، شفاء ، الهيات / ۱٤۸-۱٤۹ با قدرى اختلاف در الفاظ

طرفها و حرّک الاخر حصلت الدّايرة. اقول: اراد أنّ الحركة الدّورية موجودة بلاشبهة، و حركة خط مستقيم حركة دوريّة بحيث اثبت احد طرفيه أيضاً موجودة بلاشبهة، فالدائرة موجودة بلاشبهة».

ليكن حل ملاّمحمود تكلّف دارد به جهت آن که تخصيص خطّ در[1] مشابهت شركت در وجود و صانع ميان موجود است. عالم مخصّصى مى‌خواهد ممكن بود بگويد به نحوى كه آفتاب موجود است دايره موجود است چون خطّ را تنها جست.

قال: و التّضاد منتفٍ عن المستقيم و المستدير فكذا عن عارضيهما.[2]

گاه توهّم مى‌نمايند بعض مردمان كه خطّ مستقيم ضدّ خط مستدير است، از جهت آن كه تنافيست ميان اين هر دو، و تحقيق خلاف اين است از جهت آن كه ضدّين را لازم است اتّحاد موضوع، و مستقيم محال است كه منقلب شود به مستدير و بر عكس[3]، و موضوع در اين جا واحد نيست [الف - ١٨٥] از جهت آن كه مستقيم گاه وتر - يعنى زه و چله[4] - جهت چند امر كجى مثل كمان غيرمتشابهه كثيراً مى‌شود، و ضدّ واحد واحد است لاغير. و هرگاه منتفى شود تضادّ از اين هر دو يعنى مستقيم و منحنى منتفى مى‌شود از عارضشان كه استقامت و انحنا باشد ايضاً. و فهميده مى‌شود از اين دو امر:

يكى آن كه: ضدّ آن منتفيست از استقامت و استدارت كه عارض

---

١. م: و
٢. *كشف المراد* / ٢٥٦. نسخه‌ها: عارضيها
٣. م، الف: - و مستقيم محال ... عكس
٤. نسخه‌ها: جله

خطّ مستقیم و مستدیر می‌شود.

و ثانی این که: تضادّ منتفیست از حرکتین و اقعتین بر خطّین مستقیم و مستدیر.

قال: و الشّکل هیئة احاطة الحدّ او الحدود بالجسم و مع انضمام اللون تحصل الخلقة.[1]

ذکر نموده‌اند قدما این را که شکل چیزی است که احاطه به آن نموده است حدّ واحد یا حدود. و تحقیق این است که این از باب کیف است، و این هیئتیست که عارض می‌شود از برای جسم به سبب احاطه حدّ واحد یا حدود به آن، مثل کرویت و مربّع بودن، و این مغایر وضعیست که به معنی مقوله است. و هرگاه اعتبار تشکّل و لون با هم بشود در جسم حاصل می‌شود خلقت.

---

۱. کشف المراد / ٢٥٦

[مقولهٔ مضاف]

قال: الثّالث المضاف.[1]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ از مبحث کیف و اقسام آن شروع نمود در بیان مضاف. و این مقولهٔ ثالثه از مقولات /*ب/١٤٢/ عشر است و این مقوله با ما بعدش از مقولات که مذکور می‌شود نسبیند. و این قسمیست که مقابل ما تقدّم است از مقولات، و در این قسم مسایل است:

مسألهٔ اولی

در اقسام مضاف است

قال: و هو حقیقی و مشهوری.[2]

مضاف را گاه می‌گویند و نفس اضافه را[3] می‌خواهند، یعنی آن امری که عارض چیزی می‌شود به اعتبار قیاس به غیر، مثل ابوّت و بنوّت. و گفته می‌شود به این معنی اسم «مضاف حقیقی»، از جهت آن که بالذّات اقتضای اضافه می‌کند، و غیر این را به واسطهٔ آن مضاف می‌گویند.

و گفته می‌شود مضاف مر ذاتیی را که عارض آن شده اضافه، پس مجموع عارض و معروض بالفعل را مضاف می‌گویند، مثل اب و ابن،

---

١. *کشف المراد* / ٢٥٧

٢. *کشف المراد* / ٢٥٧

٣. م: ـ را

لیکن به این هر دو عارض و معروض نامیده می‌شود «مضاف مشهوری».

و گاهی گفته می‌شود مر اصل ذات را [ب ـ ۱۸۵] که معروض است مضاف مشهوری نیز به اعتبار بودن آن معروض این اضافه.

مسألهٔ ثانیه
در خواص اضافه است

قال: و یجب فیه الانعکاس و التکافؤ بالفعل أو بالقوّة.[1]

یعنی واجب است در مضاف انعکاس و تکافؤ بالفعل و بالقوّه

این‌دو امر از خواصّ مضاف است که شریک آن مضاف نیست غیر آن.

امّا اوّل که وجوب انعکاس است از جهت آن‌که همچنین‌که اب، اب است از برای ابن، ابن هم ابن است از برای اب. و مراد به انعکاس حکم به اضافهٔ هر واحد از ابن[2] و اب است به صاحبش از حیثیّت مضاف الیه بودن آن، مثل آن که گفته می‌شود اب الابن و ابن الاب. و اگر رعایت این حیثیّت مضاف الیه بودن هر واحد نشود انعکاس واجب نیست. همچنین‌که تو اگر می‌گویی اب، اب است از برای انسان که این حیثیّت منظور نباشد، پس انعکاس نیست.

و در این مقام حاج محمود نیریزی[3] گفته: «هذا کلّه اذا اخذ المضافین مع معروضه و نسب الی مجموع معروض الآخر و عارضه

---

۱. *کشف المراد* / ۲۵۷
۲. م: ازین
۳. نسخه‌ها: نیرزی

الّذی هو مضایف له. امّا اذا اخذ احد المعروضین مع عارضه مضافاً و الآخر لا مع عارضه أو اخذ نفس المضافین الحقیقی کالابوة و البنوّة و یقال الأب أبوانسان أو الأُبوّة أُبوة البنوّة، فهو لاینعکس، لایقال مثلاً: الانسان انسان الاب، و البنوّة بنوّة الأب.

ثانی: تکافؤ در وجود است بالفعل یا بالقوّة، یعنی احد مضافین اگر موجود باشد بالفعل پس دیگری لابدّ است /*الف/۱٤۳/ که موجود بالفعل باشد، و همچنین اگر احدهما موجود بالقوّه دیگری باید موجود بالقوّه باشد، مثل آن که احدهما در شأنش هرگاه تقدّم مکانی باشد پس دیگری را در شأنش تأخّر مکانی جایز است، لیکن ممکن است در این‌جا که معروض احدهما موجود باشد دون دیگری، و تقدّم و تأخّر را باید دانست که چون هر یک دو امر اعتباری است که عقل و ذهن اعتبار این هر دو می‌کند، پس متقدّم مصاحب متأخّر می‌باشد به حسب ذهن.

قال: [الف ـ ۱۸٦] و یعرض للموجودات اجمع.[1]

یعنی: مضاف حقیقی عارض می‌شود جمیع موجودات را، همچنین که گفته می‌شود که واجب ـ تعالی ـ قادر است، عالم است، خالق است، رازق است. و گفته می‌شود مر نوع از جواهر را أب و ابن و غیر اینها، و گفته می‌شود مر[2] خط را طویل و قصیر، و مر عدد را قلیل و کثیر، و مر کیف را گفته می‌شود اسخن و ابرد، و گفته می‌شود مر

۱. *کشف المراد* / ۲۵۸

۲. ن، الف : ـ مر

اصل مضاف را مثل قرب و بعد را اقرب و ابعد، و مر أين را اعلى و اسفل، و مَر مَتیٰ را اقدم و احدث، و مر وضع را اشدّ انتصاباً و انحناءً، و مر ملک را که نسبت بدن به لباس باشد اکسی و اعری، و فعل را قطع و أصرم یعنی برنده‌تر، و مر انفعال را اشدّ تسخّناً و تقطّعاً.

مسألهٔ ثالثه

در این است که اضافه نیست ثابت در اعیان

قال: و ثبوته ذهنی و الاّ تسلسل و لاینفع تعلّق الاضافة بذاتها.[1]

اختلاف نموده‌اند عقلا در این جا، رفته‌اند[2] قومی که اضافه ثابت است در اعیان از جهت آن که فوقیّت سما نیست عدم محض، و نه امر ذهنی غیر مطابق واقع. و جمعی دیگر گفته‌اند که: امر عدمی غیر واقعیست در خارج که ثابت است در اذهان. و این‌است اختیار مصنّف ـ رحمه اللّه ـ و اکثر محقّقین. و دلیل بر این‌وجوه چندی است که ذکر نموده مصنّف، رحمه اللّه.

اوّل: آن که اگر اضافه در اعیان موجود باشد تسلسل لازم می‌آید، از جهت آن که خواهد بود در محلّی، و حلول این اضافه در محلّش موجب اضافه دیگر است، و این حلول نیز امر ثابتیست که مستدعی محلّی و حلولی است، و این معنی موجب تسلسل است البتّه. یعنی[3] نفع نمی‌کند اگر اضافه از امور خارجه باشد در رفع تسلسل که گفته شود که: اضافهٔ حقیقیهٔ خارجیه، تعلّق آن اضافه اوّل است به محلّ

---

۱. کشف *المراد* / ۲۵۸

۲. م : + نموده‌اند عقلا در این جا رفته‌اند.

۳. کذا / عبارت تفسیری نیست

خود که به ذات خود آن اضافه است نه به اضافهٔ دیگر /*ب/۱٤۳/ که عارض شود آن اضافه را، و به واسطهٔ این حلول آن اضافهٔ دیگر باشد در محلّ.

و در شرح ملاّعلی واقع است که این [ب ـ ۱۸٦] متن اشاره است به جواب اعتراضی که ممکن است که وارد شود بر این دلیل، پس گفته شود که: زید مثلاً محتاج است در این‌که مضاف شود یعنی از جملهٔ مضاف مشهوری شود بر ابوّت عارضهٔ به زید، و امّا ابوّت محتاج نیست در بودن آن مضاف به اضافهٔ دیگر که عارض شود آن ابوّت را تا آن مضاف شود، بلکه ابوّت مضاف است بالذّات در خارج؛ پس تسلسل اضافات نمی‌شود.

و جواب این است که: تسلسل نیست از این حیثیّت مذکوره، بلکه از حیثیّت این است که ابوّت لامحاله حالّ است در محلّ، پس عارض آن می‌شود اضافه دیگر قیاس از حلول این حالّ به محلّ، و همچنین از حلول این اضافه اضافه دیگر حاصل می‌شود،[1] و همچنین از حلول این اضافه الی غیر النّهایه.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته که جواب گفته شیخ ابوعلی بن سینا از این تسلسل به این نحو که: واجب است که رجوع کنیم در حلّ این شبهه به تعریف مضاف مطلق، پس باید گفته شود که مضاف ماهیّتیست که گفته می‌شود قیاس به غیر، و هر چه در خارج این نحو باشد پس آن مضاف است، لیکن در خارج اشیاء کثیری به این

---

۱. *شرح التجرید* / ۲۸۸

صفتند، پس مضاف در اعیان موجودند. بعد از این باید دانست که اگر در مضاف ماهیّتی غیر این معنی موجود باشد پس این معنی را باید که مجرّد کنیم از غیرش، و این معنی بعینه معنی قیاس به غیر است حقیقةً و بالذّات، و غیر این معنی بتحقیق مقول است قیاس به غیر، به سبب این معنی که مضاف حقیقیست و فی نفسه مضاف است. پس در مضاف حقیقی نیست شیئی که به سبب آن این اضافه، اضافه باشد بلکه آن مضاف بذاته است نه به اضافه اخری. و در این صورت منتهی می‌شود اضافات.

و میرسیّد شریف حاشیه در این مقام به این نحو نوشته که: «و حاصل الاعتراض أنّ زیداً مثلا یحتاج فی کونه مضافاً الی ابوّة العارضة له، و أمّا الابوّة فلاتحتاج فی کونها مضافة الی اضافة اخری عارضة لها، بل مضافة بذاتها، فلا یتسلسل [الف ـ ۱۸۷] الاضافات».

و امّا نبودن این معنی که مضاف بذاته است در این /*الف/١٤٤/ موضع، پس از برای آن وجود دیگر است که حمل می‌شود بر محمول، و حمل شدن آن نیز اضافه دیگر است، مثلاً وجود ابوّت در آب امر زاید بر ذات اب است پس این وجود اضافه بودن ابوّت در اب امری است مضاف ایضاً.

پس بدان[1] که می‌باشد این عارضی از مضاف که لازم مضاف است از جهت آن که اضافه صفتیست که حمل می‌شود بر موصوف، پس لازم آن است وجود اضافهٔ دیگر. و هر واحد از این دو مضاف مضافند

---

١. م: + پس بدان

بالذّات به مضاف اليه خود[1] بدون سبب و اضافهٔ آخری، پس از بودن این محمول ظاهر شد اضافهٔ دیگر به حمل اضافه، چنانچه گفته می‌شود در کتب این فنّ که: «هذا المضاف فی نفسه موجود» و شکّ نیست که این مضاف مضافیست بالذّات، مثل آن که بودن ابوّت مضافیست بالذّات.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته: این کلام با این تطویل مفید مطلوب نیست، از جهت آن که تسلسلی که ما لازم آورده‌ایم نیست از این حیثیت که مضافی که کلام در آن است و آن مقولهٔ[2] مضاف است به اضافهٔ دیگر تا آن که تقسیم شود اشیا به مضاف بالذّات و به مضاف به غیر، بلکه از آن حیثیّت است که مضافیست حقیقی، مثل ابوّت که محتاج است به محلّی که قائم به آن باشد از جهت عرضیّت آن، و حلول آن در آن محلّ موجب اضافه است در محلّ. و این اضافه در همه استدعای محلّی می‌کند و همچنین الی غیرالنّهایه. و همه در این معنی عرضیت شریکند. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که گفته که: «و لاینفع تعلّق الاضافة بذاتها»، أی تعلق الاضافه بالمضاف اليه لذاتها لا لاضافة اُخری.

قال: و لَتقدّم وجودُها عليه.[3]

این وجه دویم است که دالّ است بر این که اضافه نیست ثابت در اعیان. و تقریرش این است که اگر اضافه ثابت در اعیان باشد شریک با

---

۱. م: جود ۲. ن، الف: + است

۳. کشف المراد / ۲۵۹

موجودات خواهد بود [ب ـ ١٨٧] در وجود و ممتاز خواهد بود از آنها در خصوصیّت خاصّی، و اتّصاف وجود آن به این خصوصیّت اضافه‌ای است سابق بر این اضافه، از جهت آن که تا ممتاز نشود چیزی اضافه به آن نمی‌توان نمود، پس لازم می‌آید تقدّم وجود اضافه بر وجودش، و این محال است.

پس ضمیر «علیه» راجع است به وجود اضافه، و احتمال دارد عود ضمیر به محلّ اضافه، و معنی کلام چنین می‌شود که: اضافه اگر موجود باشد لازم می‌آید تقدّمش بر محلّ از جهت آن که اصل وجود محلّ اضافهٔ[1] صفت وجود[2] است /*ب/١٤٤/ از برای آن، پس اتّصاف آن محلّ به وجود اضافه‌ای است سابق بر وجود این اضافه، با وجود آن که تقدّم محل صفت ضرور است. و اعاده نمودن ضمیر به آن محلّ[3] بدون ذکر لفظی از جهت ظهور است. این است تقریر تحریر کلام علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح.

و بنابراین احتمالات محتمل است که ضمیر «علیه» راجع به لفظ ذاتها سابق باشد و ذات را مرجع آن به نحوی می‌توان نمود. و بعضی گفته‌اند که در این نظر است، جهت آن که تقدّم شیء بر نفس لازم نمی‌آید، بلکه تقدّم فردی از اضافه بر فرد دیگر لازم می‌آید نه بر خودش.

---

١. م، الف: ـ اضافه
٢. م، الف: ـ وجود
٣. م، الف: ـ محل

قال: و يلزم عدم التّناهی فی کلّ مرتبه من مراتب الأعداد.[۱]

این وجه ثالث است از جهت عدم وجود اضافه در اعیان و تقریرش موافق شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ این است که اضافه اگر موجود باشد در اعیان لازم می‌آید[۲] که در هر مرتبه از مراتب اعداد جمع می‌شود اضافات وجودیّه غیرمتناهیه از جهت آن که اثنین مثلاً از برای آن اعتبارات بسیار است نسبت به اربعه، و عارض می‌شود آن را به سبب این اضافه[۳] نصفیت و نسبت به ستّه عارض می‌شود آن را اضافه ثلثیّت، و همچنین الی غیرالنّهایه. و این محال است، امّا[٤] اوّلاً: از جهت چیزی که بیان کردیم از امتناع وجود مالایتناهی مطلقاً [الف ـ ۱۸۸].

و امّا ثانیاً: از جهت آن که این اضافات موجوده‌اند دفعةً[٥] و مترتّبةً به اعتبار تقدّم بعض مضاف الیه بر بعضی، پس لازم می‌آید اجتماع اعداد لایتناهی دفعةً با وجود آن که مترتّبه‌اند، و این محال است باتّفاق.

و امّا ثالثاً: از جهت آن که وجود اضافات مستلزم وجود مضاف الیه است، پس لازم می‌آید وجود مالایتناهی از اعداد دفعةً یا وجود ترتب اینها از جهت آن که به سبب مراتب اعداد اینها باید مرتّب باشند با آن که به اعتبار تحقّق اصل اضافه دفعیند، و کلّ این چیزی است که برهان بر استحاله آن گفته شده.

---

۱. *کشف المراد* / ۲٦٥ : و لزم

۲. م : ـ می‌آید

۳. الف : اضافیه

٤. الف : ـ اما

٥. م : دوفعة

قال: و تكثير صفاته تعالى.[١]

این وجه رابع است. و تقریرش این است که اضافه اگر وجودی باشد لازم می‌آید وجود صفات از برای خدای ـ تعالی ـ غیرمتناهی چون اضافات غیرمتناهی جهت خدای تعالی هست،[٢] و این محال است. و وجه محال بودن آن را بعضی گفته‌اند که موجب آن[٣] است که باری تعالی محلّ حوادث شود، یعنی با هر حادثی اضافه قبلیّت و بعدیّت قبل از وجود و بعد از وجود آن جهت واجب حادث شود. و بعضی گفته‌اند که این محال است جهت آن که تسلسل در امور موجوده غیر متناهیه محال است به برهان ابطال غیر متناهی.

مسألهٔ رابعه

در باقی مباحث اضافه است

قال: و يخصّ كلَّ مضاف مشهوري مضافٌ حقيقي، فيعرض له الاختلاف و الاتّفاق امّا باعتبار زايد أو لا.[٤]

بدان که مضاف مشهوری که مثل اب است عارض آن می‌شود مضاف حقیقی مثل ابوّت، و همچنین /*الف/١٤٥/ ابن را عارض آن می‌شود بنوّت، پس کلّ مضاف مشهوری عارض آن می‌شود مضاف حقیقی، و ممکن نیست که مضاف حقیقی واحد عارض در مضاف مشهوری شود از جهت امتناع قیام عرض واحد به محلّین، و هرگاه هر

---

١. *کشف المراد* / ٢٦٥ : و تکثر
٢. م، الف : ـ چون ... هست
٣. م، الف : ـ آن
٤. *کشف المراد* / ٢٦٥

مضاف مشهوری را عارض آن شود مضاف حقیقی پس عارض می‌شود، در این صورت گاهی اختلاف در مضاف حقیقی مثل ابوّت و بنوّت و گاهی عارض آن مضاف حقیقی می‌شود اتفاق هم ایضاً[1] مثل اخوت و جوار که عارض اخ و [ب ـ ۱۸۸] جار شده.

بعد ازاین بدان که این مضاف حقیقی عارض می‌شود مَر مضاف مشهوری را یا به اعتبار امر زایدی که حاصل می‌شود در هر دو، مثل عاشق و معشوق که عاشقیّت و معشوقیّت عارض هر دو می‌شوند، و در عاشق هیئتی ادارک کننده متحقّق است، و درمعشوق هیئتی نیز هست که متعلّق می‌شود[2] به آن ادراک؛ پس حاصل می‌شود اضافه عشق به اعتبار این امر زاید، و گاه می‌باشد این امر زاید در احد اینها،مثل عالم مضاف به معلوم به اعتبار قیام صفت علم است به عالم؛ و گاهی نیست به اعتبار امر زاید مثل میامن و میاسر که اینها متضایفان‌اند[3] بدون امر زایدی و صفت زایده بر اضافه. علاّمه ـ رحمه [اللّه] ـ گفته این است خلاصهٔ آنچه ما فهمیدیم از این کلام.

---

۱. م : ـ ایضاً

۲. م : میشو

۳. متضافیان‌اند

[مقولهٔ أین]

مسألهٔ خامسه

در مقوله أین است

قال: الرّابع: الأین و هی النّسبة الی المکان.[1]

چون فارغ شد از بحث از مضاف شروع نمود در بحث از این[2]. و این نسبت چیزی است به مکان به این نحو که حاصل باشد در آن مکان، و أین حقیقی می‌باشد مثل آب در کوزه که نسبت مکان خاصّ است. و غیر حقیقی می‌باشد مثل نسبت چیزی به مکان عامّ، مثل زید در دار و بیت و مدینه و عالم و این نسبت چیزی در مکان غیر اصل[3] وجود است و غیر اصل کلّ واحد از[4] جسم و مکان است. بلکه نسبت ما بین است و قابل شدّت و ضعف نیز نیست. این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود بیان نموده.

و شارح اصفهانی[5] در شرح این متن گفته: «لما فرغ من الجنس الثالث من الاعراض شرع فی الجنس الرّابع منها، و هو الاین. و مفهومه انّما یتمّ بنسبة الشیء الی المکان الّذی هو فیه، لاانّه نفس النسبة الی المکان. و الاین الحقیقی هو کون الشیء فی مکانه الحقیقی، و لاشکّ انّ کون الشیء فی مکانه یکون نسبته الی المکان من لوازمه لا انّه نفس هذه النّسبة».

---

۱. کشف المراد / ۲٦۱

۲. م : ازین

۳. م ، الف : ـ اصل

٤. م ، الف : ـ کلّ واحد از

۵. نسخه‌ها : صفهانی

ظاهر این است که مراد از «لا انّه نفس هذه النسبة» این باشد که از کون شیء در مکان هیئتی در خارج حاصل می‌شود به غیر اصل نسبت که آن در ذهن است نه در خارج به نحوی[1] که[2] میرسیّد شریف در حاشیه گفته است: قوله: «انّما یتمّ بنسبة[3] الشیء الی المکان الذی هو فیه [الف - ١٨٩] لا انّه نفس هذه النّسبة، أی الاین هیئة تعرض للشّیء باعتبار حصوله فی مکانه، و لیس نفس هذه النّسبة الّتی هی حصوله فی مکانه، و هذا علی قول من یجعل الاین جنساً عالیاً. و من جعله داخلاً تحت جنس النّسبة الشاملة له و لما عداه من المقولات النّسبیّة فسّره بالنّسبة الّتی هی حصول الشّیء فی مکانه، و لمّا اختار المصنّف القول الاوّل وجب تأویل عبارته بما ذکره الشّارح. و المکان الحقیقی للجسم هو ما یملؤه و لایتّبع معه لغیره، و لایکون الاّ واحداً. و غیر الحقیقی ما لیس کذلک، و هو متعدّد[4] مختلف بحسب القرب و البعد من الحقیقی، کالبیت و البلد و الاقلیم و المعمورة الی غیر ذلک. و قوله: و لاشکّ انّ کون الشّیء فی مکانه تکون نسبته الی المکان من لوازمه، منظور فیه لجواز أن تکون النّسبة ذاتیة لذلک الکون».

پس چنانچه مرقوم شد در این مقام علاّمه - رحمه اللّه - این را اصل نسبت گرفته، و شارح صفاهانی[5] اصل هیئت گرفته و حمل کلام مصنّف بر آن نموده و نسبت را لازم آن دانسته به اعتبار حصول در مکان.

---

١. م، الف: - ظاهر این است ... خارج به نحوی

٢. م، الف: و

٣. م: نبسبة

٤. م: + و

٥. م، الف: - صفاهانی

و شیخ ابوعلی در *شفا*[١] گفته که أین اصل نسبت است و هیئت دیگر منظور نداشته. و ملاّمحمود در شرح خود بیان مذهب شیخ و بعضی مراتب نموده به این عبارت: «الاین و هو علی ما نصّ علیه رئیس صناعة الحکمة فی شفائه لایتمّ الا بنسبة المتمکن[٢] الی المکان الّذی هو فیه، فلیس له حقیقة سوی کون الشیء فی مکانه علی ما یبنی عنه و هو النّسبة الی المکان، و الظاهر من کلام بعضهم أنّه هیئة حاصلة للشیء بسبب نسبة الی المکان الّذی هو فیه علی ما نصّ علی المصنّف فی *اساس الاقتباس*، و الظّاهر عندی أنّ الحق هو الاوّل اذ لایحصل للجسم بحصوله فیه هیئة سوی کونه فیه، بل الظاهر أنّ الامر فی المقولات النّسبیّة کلّها کذلک. وامّا المتکلّمون فیقولون انّه هو الکون فی الحیّز. و یعترفون بوجوده و ان کانوا ینکرون سایر الاعراض النسبیة». [ب ـ ١٨٩]

پس علاّمه ـ رحمه اللّه ـ به خلاف *اساس*[٣] اصل نسبت گرفته موافق شیخ ابوعلی، و شارح اصفهانی موافق *اساس* حمل نموده. و ظاهر متن در این جا اصل نسبت است.

قال: و انواعه اربعة عند قوم، هی: الحرکة و السّکون و الاجتماع و الافتراق.[٤]

انواع این أین چهارتاست نزد متکلّمین که حرکت و سکون و

١. در تفصیل بحث بنگرید : شفاء ، مقولات / ٢٢٨-٢٣٠
٢. م ، الف : الممکن
٣. ر.ک : *اساس الاقتباس* / ٥٠
٤. *کشف المراد* / ٢٦١

اجتماع و افتراق باشد، از جهت آن که بودن جسم در مکان خالی از این نیست که اگر در دو زمان در یک مکان نیست حرکت است، و اگر آن جسم در دو زمان در یک مکان است سکون است، و اگر به جسم دیگر متصّل است بدون واسطه اجتماع است و الاّ افتراق است. /*ب/١٤٥/ این است ملخّص بیان در شروح سیّما شرح اصفهانی که این مطلب را اجود ذکر نموده، لیکن این نحو که ذکر اربعه شده به هیئات انسب است از نسبت، فتأمّل!

قال: فالحركة كمال اوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة، أو حصول الجسم في مكان بعد آخر.[1]

ذکر کرده‌اند از برای حرکت دو تعریف:

یکی: تعریفی که ذکر کرده است ارسطو و آن این است که حرکت کمال اوّلیست از برای آنچه بالقوّه است، یعنی کمال اوّل است، و سابق است نسبت به وصول به منزل که کمال دویم است از جهت متحرکی که در قوّه آن حرکت است، پس این حرکت نسبت به آن کمال اوّل است از آن حیثیّت که هر دو بالقوّه‌اند. بدان این را که حرکت فی نفسه کمال است از جهت آن که کمال چیزی است که بالقوّه باشد، و ممکن باشد از برای چیزی حصولش، و بعد از آن بالفعل شود و از قوّه به فعل آید و حرکت چنین است، پس با سایر کمالات در کمال شریک است.

---

١. کشف المراد / ٢٦١

و تعریف دویم تعریف متکلّمین است، و آن این است که: حرکت حصول جسم است در مکان بعد از حصولش[1] در مکان دیگر. این است آنچه شارح اصفهانی در این دو تعریف نقل نموده.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح این متن ایراد نموده که این دو تعریف واقع است [الف ـ ۱۹۰] از جهت حرکت اوّل از حکما، و ثانی از متکلّمین.

امّا تعریف اوّل این است که: حرکت حال حصول جسم است در مکانی که منتقل می‌شود از آن که مکان اوّل است، و آن را وامی‌گذارد، و امری است ممکن این حرکت جهت آن جسم که هنوز حاصل نشده، پس آن کمال اوّل جسم است بعد از آن حصولش در مکان ثانی که هنوز معدوم است از آن، و باید که ترک مکان اوّل کند و به آن برسد؛ ایضاً کمالیست ثانیاً که ممکن است حصولش جهت جسم، لیکن حرکت اسبق کمالین است به جهت آن که در مکان اوّل پیش از حرکتش در مکان ثانی حصول حرکت که بالقوّه بود شده، واوّل کمالش است بعد از آن حصولش در مکان ثانی نیز بالقوّه و کمال ثانی است.

و مقیّد شده حرکت به قول ایشان که من حیث هو بالقوه از جهت آن که حرکت ممتاز است از سایر کمالات به این که تعریفش حصول در مکان ثانی است، و این معنی بالقوّه است، و در غیر حرکت جمیع کمالات هرگاه حاصل شود صاحب آن کمال بیرون می‌آید از قوّه به

---

١. م : ـ در مکان بعد از حصولش

فعل.

امّا این کمال که حرکت است از این حیثیّت مذکور که حرکت است کمالیست که تا حرکت هست مستلزم آن است که صاحب این کمال در مرتبه قوّه باشد از جهت آن که تا متحرّک است ـ و با حرکت[1] ـ حصول امری از برای آن بالقوّه باقی است، به خلاف سایر کمالات، مثل صورت نوعیّه که /*الف/۱٤٦/ هرگاه حاصل شد آن بالقوّه دیگر نمی‌ماند جهت آن جسم در این صورت.

و گفته‌اند صورت نوعیّه کمال اوّل است از برای متحرّکی که نرسیده به مقصد، پس کمال اوّلیست از برای امر بالقوّه، لیکن نه از جهتی که به آن جهت بالقوّه است، بلکه کمالیست جهت آن مطلقاً به خلاف امر متحرّک که تا در حرکت است و به مقصد نرسیده بالقوّه است،[2] و بعضی بحث نموده‌اند به انحصار قوّه بودن جهت حرکت مذکوره اینی[3] به این نحو که جسم هرگاه حرکت کند در کیفیّت سواد تا تمام نشود سواد متحرّک آن در این مراتب بالقوّه است.

و جواب گفته‌اند که: هر قدر از سواد که جهت آن [ب ـ ۱۹۰] حاصل می‌شود فعلیّت دارد، لیکن می‌توان گفت که مثل حرکت اینی تا به مرتبه آخر نرسیده آن در قوه امری دارد، و بعد از رسیدن به آخر ساکن است.

و در شرح ملاّمحمود واقع است که بحث نموده‌اند که این تعریف جهت حرکت جامع نیست، به جهت آن که شامل حرکت فلکیّه نیست

---

۱. م ، الف : ـ و با حرکت

۲. م ، الف : ـ به خلاف امر ... است

۳. ن : ـ اینی

که سرمدی است. و ملاّعلی نیز گفته که اعتراض نموده‌اند جمعی به زعم خود که این تعریف منطبق بر حرکت ازلیّه ابدیّه نیست به مذهب بعضی؛ زیرا که انتهایی نیست در حرکت آنها که بالفعل شود، و کمال ثانی برای حرکت افلاک حاصل باشد، پس کمال ثانی در ایشان نیست. مگر اعتبار وضع نموده شود، و منتها به حسب وهم را اعتبار نماید کسی.[۱] و أیضا گفته‌اند که تعریف متن اخفی از معرّف است به جهت آن که ماهیت حرکت اظهر از تعریف است.

و امّا تعریف ثانی که متکلّمین کرده‌اند موافق آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ نقل نموده بعد از تعریف اوّل این است که گفته‌اند نیست حرکت حصول در مکان اوّل، از جهت آن که متحرّک حرکت نکرده است هنوز، و واسطهٔ[۲] امری میان کون اوّل و ثانی نیست که واسطهٔ کون ثانی باشد،[۳] و الاّ نمی‌بود آنچه ما آن را ثانی فرض نموده‌ایم ثانی، بلکه کون[٤] ثالث بود، پس حرکت حصول در مکان ثانی است، نه حصولْ حرکت[٥] در مکان اوّل.

قال: و وجودها ضروری.[٦]

اتّفاق نموده‌اند اکثر عقلا بر این که حرکت موجود است و ادعا نموده‌اند ضروری و بدیهی بودن آن را، و مخالفت نموده‌اند در این

---

۱. *شرح التجرید* / ۲۹۱

۲. م: و اوسطه

۳. م، الف: ـ که واسطه کون ثانی باشد

٤. م، الف: ـ کون

٥. م، الف: ـ حرکت

٦. *کشف المراد* / ٢٦٢

جماعتی از قدما مثل زینون و اتباعش. و گفته‌اند که این حرکت نیست موجود و استدلال نموده‌اند بر عدم وجود آن به چند وجه:

یکی: آن که حرکت اگر موجود باشد خواهد بود یا امری که منقسم می‌شود و مع هذا موجود است، پس ماضی عین مستقبل خود خواهد بود، به جهت آن که ماضی گذشته است، و موجود نیست و مستقبل نیامده، پس اگر موجود باشد حرکت منقسمه باید عین مستقبل [الف ـ ۱۹۱] باشد و اگر امری باشد حرکت غیر منقسم پس لازم می‌آید ترکّب حرکت از اجزاء لایتجزّی، و این هر دو یعنی ماضی عین مستقبل بودن و مرکّب بودن از اجزاء لایتجزّی هر دو باطل است. /*ب/١٤٦/

وجه دویم آن است که: حرکت نیست حصول در مکان اوّل، از جهت آن که جسم هنوز متحرّک نشده و در مکان دویم نرفته، و حصول جسم در مکان ثانی نیز حرکت نیست از جهت آن که حرکت در این صورت منقطع شده. و منتهی گشته، و نیست امری موجود در آن و حرکت مجموع این هر دو نیز نیست از جهت آن که ممتنع است تحقّق این جزئین با هم در وجود، پس حرکت موجود نیست.

وجه سیم آن است که: حرکت امر واحده نیست اگر فرض وجودش در حال شود بلکه مجموعیست با اجزاء که وجود آن با هم ممتنع است، و غیر قار الذّات است، پس حرکت موجوده در حال موجوده در حالی نخواهد بود، بلکه احد اجزایش خواهد بود موجود؛ پس نیست آنچه فرض وجود آن می‌شود موجود در حال.

و این استدلالات مقابل حکم ضروری است، پس مسموع نیست.

این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ ذکر نموده.

و ملاّمحمود در شرح خود ایراد نموده است که از برای متحرّک وقت حرکت دو امر متحقّق است، اوّل: میل که علّت تبدّل امکنه است به تدریج، ثانی: حصول متحرّک است در مسافت از مبدأ تا منتها. اوّل نیست حرکت اتفاقاً، پس حرکت امر ثانی است. و این است که گفته‌اند حرکت کون در وسط است، و این کون نیست امر آنی در ابتدای مأخذ حرکت که غیر منقسم باشد، و نه امر مرکّب از حصولات آنیه متعاقبه از جهت لزوم ترکّب مسافت از اجـزاء لایـتجزّی، پس حـصول امـر واحد تدریجی متّصل بـلاجزء بـالفعل کـه قـابل تـقسیم حـصولات متعاقبهٔ متتالیه به حسب فرض و وهم هست، مثل مسافت و زمان، و اجزاء آن نیز همچنین قابل قسمت هستند غیرمتناهی. و گفته است که این است حقّ [ب ـ ١٩١] مقال.

قال: و یتوقّف علی المتقابلین و العلّتین و المنسوب الیه و المقدار.[1]

یعنی وجود حرکت موقوف است بر شش امر:

اوّل: چیزی که از آن جا حرکت می‌شود.

دویم: چیزی که به سوی آن حرکت مـی‌شود کـه مـراد مـبدأ و منتهای حرکت است، و ظاهر آن است که مراد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از متقابلین این دو امر است که با هم تقابل دارنـد و در حـیّز واحـد[2] از جهت واحده با هم جمع نمی‌شوند.

١. کشف المراد / ٢٦٢

٢. الف : واحده

سیم: چیزی است که به سبب آن /*الف/۱٤۷/ حرکت متحقّق می‌شود که علّت فاعلیه باشد.

رابع: امری است که مر آن راست حرکت که جسم متحرّک است که علّت قابلیّه است، و این دو علّت منظور[1] مصنّف است که گفته است: و العلّتین».

پنجم: چیزی است که در آن حرکت واقع می‌شود، یعنی مقوله که جسم در آن مقوله منتقل می‌شود از نوعی به نوعی. و ظاهر است که این است مراد از قول مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که گفته: «و المنسوب الیه»، از جهت آن که حرکتی را به مقوله نسبت می‌دهند به تبعیّت متحرّک، و می‌گویند حرکت کیف و کمّ، و مراد حرکت متحرّک است که موصوف است به توسّط میان امر متروک و امر مقصود از مقولهٔ کیف و مقوله کم مثلا و الاّ منسوب الیه یا موصوف به حرکت می‌باشد که متحرّک است[2] که گفته شده یا آن که کلّی می‌باشد، مثل جنس که نوع و فرد منسوب به آن می‌شود یا به اعتبار ما فیه الحرکة است که مقوله‌ای است که حرکت در آن به سبب متحرّکی می‌شود، و آن این جا مقصود است.

سادس: زمانیست که حرکت در آن واقع می‌شود، و این است مراد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که گفته: «و المقدار» از جهت آن که زمان مقدار حرکت است.

و در شرح ملاّعلی واقع است[3] که مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ

---

۱. م: منصور
۲. ن، م: ـ است
۳. ن، م: ـ است

اراده نموده به توقّف حركت، يعنى موقوف بودن حركت بر اين [الف ـ ١٩٢] امور اين‌كه لابدّ است در تحقّق حركت از اين امور، و الاّ پس زمان چون مقدار حركت است، چنانچه گفته‌اند اهل تحقيق موقوف است بر وجود حركت. بنابراين پس چون توان گفتن كه موقوف است حركت بر زمان، و مستلزم دور است، و ايضاً منتهاى حركت اگر مثل بياض باشد در حركت تبيّض، پس البته بياض مؤخّر است از وجود حركت، پس چون تصوّر مى‌شود توقّف حركت به بياض»[1]، تمّ كلامه.

ليكن ممكن است كه مراد آن باشد كه حركت موقوف بر ظرف تحقّق آن است مثل زمان يا دهر، و الاّ افلاك دهريند، چنانچه جدّ داعى ثالث المعلّمين در *قبسات* تحقيق نموده‌اند، و ظرف تحقّق ايشان دهر است. يا آن‌كه مراد حركت اجسام ما تحت فلك باشد. و مصنّف در متن «مقدار» گفت نه زمان، و اين مقدار مؤيّد بس است از براى فهم اين مطلب اگر ظرفيّت اين ادراك منظور است در اين زمان.

قال: فما منه و ما اليه قد يتحدان محلّاً و قد يتضادّان ذاتاً و عرضاً.[2]

گفته است مصنّف ـ رحمه [اللّه] ـ كه ما منه و ما اليه گاهى محلّ اين هر دو واحد است، ليكن نه به اعتبار واحد، مثل نقطه در حركت مستديره كه آن بعينها مبدأ حركت مستديره و منتهاى آن است، ليكن به دو اعتبار مختلف. و گاهى /*ب/١٤٧/ متغاير مى‌باشد محلّ ما منه

١. *شرح التجريد* / ٢٩٣

٢. *كشف المراد* / ٢٦٣

و ما اليه، مثل حركت مستقيمه.

بعد از این بدان که گاهی متضاد می‌شود در متکثّر ذاتاً ـ یعنی بالذّات تضادّ می‌شود[1] ـ، مثل حرکت اصغر الحجم بالطّبع به کثیر الحجم بالطّبع که تضادّ بالذّات حاصل است، یا برعکس چنانچه در نمو و ذبول می‌باشد، یا حرکت از سواد به بیاض یا عرضاً یعنی بالعرض مثل حرکت از یمین به شمال که تضادّ به سبب یمین و شمال است نه بالذّات.

قال: و لهما اعتباران متقابلان احدهما بالنّظر الی ما یقابلان له.[2]

علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ گفته است در شرح خود که آنچه ما فهم نمودیم از این کلام آن است که از برای هر واحد از ما منه و ما الیه [ب ـ ۱۹۲] دو اعتبار است، یکی: قیاس به چیزی که هست، مثل ذا المبدا و ذاالمنتهی با مبدأ و منتهی، و ثانی: قیاس و نظر کرده هر واحد به صاحبش. پس اوّل که نظر به جسم و موضوع است قیاس تضایف است که در تصوّر با هم‌اند[3]، و ثانی قیاس تضادّ، و این از جهت آن است که مبدأ مضایف منتهی نمی‌باشد از جهت آن که در تصوّر از هم منفکّ می‌شوند، بلکه تضایف با ذاالمبدأ است از جهت آن که مبدأ مبدأ است از برای ذی المبدأ که جسم است، و همچنین در منتهی.

---

۱. ن ، الف : ـ تضاد می‌شود

۲. کشف *المراد* / ۲٦۳

۳. ن : ـ که در تصوّر با هم‌اند

و امّا قیاس و اعتبار مبدأ به منتهی که در سلک[1] صفت و عرض بودند پس بتحقیق که نسبت[2] متضادّ است، از برای آن که این نسبت مضایف نیست، و سلب و ایجاب نیست[3]، و عدم و ملکه نیست، پس نماند مگر تضاد. و این دو اعتبار یعنی تضایف و تضاد متقابلان‌اند.

بدان که در این جا اشکالی هست و آن این است که ضدّ آن نمی‌شوند عارض موضوع واحد، و در یک وقت مجتمع نمی‌شوند، و مبدأ و منتهی گاهی هر دو[4] عارض جسم واحد می‌شوند.

و جواب[5] این است که ضدّین گاهی جمع می‌شوند در جسم واحد هرگاه این جسم موضوع قریب یعنی یک موضوع یا موضوع دفعی جهت این هر دو نباشد، و الحال مبدأ و منتهی در این جا همچنین است در یک موضوع قریب نیستند، از جهت آن که موضوع این هر دو اطراف جسم است در حرکات مستقیمه حین ذهاب و ایاب، و به سبب این اطراف مغایرت است در موضوع بودن جسم واحد.

باقی ماند که گفته شود که: این کلام مستقیم نیست در حرکات مستدیره. و تنبیه نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ بر این به قول خود که گفته: «قد یتّحدان» چنانچه در متن پیش گذشت. پس می‌باشد وجه خلاص از عدم اجتماع وصفین، /*الف/١٤٨/ از جهت آن که در حالی که جسم موصوف می‌شود به منتهی بودن منتفیست از آن در آن

---

١. ن، الف: ـ در سلک
٢. ن، الف: ـ نسبت
٣. م: ـ و سلب و ایجاب نیست
٤. ن، الف: ـ هر دو
٥. م: ـ و جواب

حال مبدأ بودن، و گفته: «فيه ما فيه». این است مضمون کلام علاّمه در شرح. و دور نیست که: «فیه ما فيه» اشاره به آن باشد [الف ـ ۱۹۳] که مبدأ و منتهی در حرکت مستدیره یک امر به دو اعتبار است، و جهت مختلف است. پس «قد يتّحدان» که مصنّف گفته در متن قبل به این اعتبار جهت تعدّد دارد. و در حرکت مستدیره این کلام نیز مستقیم است، چنانچه در حرکت مستقیمه مستقیم است؛ پس در حرکت مستدیره محلّ توّهم اتحاد به این اعتبار نمی‌شود.

قال: و لو اتّحدت العلّتان انتفى المعلول.[1]

علاّمه فرموده که ما بیان کردیم که اراده نموده مصنّف از علّتین در این جا علّت فاعلی را که محرک باشد و علّت قابلیّه[2] را که متحرّک باشد، و ادّعا[3] نموده لزوم مغایرت علّت فاعلیّه و علّت قابلیّه را که یک امر این هر دو نمی‌توانند باشد، به این معنی که چیزی نمی‌شود که محرّک نفس خود باشد، بلکه محرّک است به قوّت موجودهٔ دیگر که آن قوّت یا در آن باشد ـ مثل قوّت طبیعت محرّک باشد ـ یا آن که خارج از آن طبیعت محرّک باشد که اگر جسم بالذّات متحرّک باشد منتفی می‌شود حرکت آن، از جهت آن که بقای علّت مستلزم بقای معلول است.

پس هرگاه فرض کنیم که جسم لذاته علّت حرکت است، پس علّت اجزاء حرکت نیز خواهد بود، از جهت آن که حرکت امر

---

۱. کشف *المراد* / ٢٦٤
۲. کذا و موارد بعد از آن
۳. م : ادعی

تدریجیست که متحقّق می‌شود اجزایش به عنوان تقضّی و تدریج، و هر جزء از حرکت باقیست به بقای جسم، لیکن وجود بقای جزء اوّل از حرکت به بقای علّت مستمرّه که اصل جسمیّت باشد مقتضی آن است که موجود نشود ثانی؛ از جهت امتناع اجتماع اجزاء حرکت در وجود، پس دایم آن جزء اوّل خواهد بود به بقای علّت، و جزء ثانی موجود نمی‌شود، پس یافت نمی‌شود حرکت، و ما فرض وجودش نموده‌ایم، و این خلاف فرض است. و این دلیل می‌شود جهت آن که امر مستمرّ جایز نیست که علّت محرّک شود و به نفی حرکت اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «انتفی المعلول».

قال: و عمّ.[1]

این حجّت ثانیه است بر این‌که فاعل حرکت قابل آن نیست یعنی متحرّک نیست که نفس جسمیّت باشد، و تقریرش این‌است که اجسام متساویند در ماهیّت، پس اگر اقتضای نماید [ب ـ ۱۹۳] جسم بالذّات حرکت را /*ب/١٤٨/ لازم می‌آید که کلّ جسم دایماً حرکت کنند، و این خلاف فرض است. بعد از این بدان که جسمیّت اگر اقتضا کند حرکت و جانب را به جهت معیّنه لازم می‌آید حرکت کلّ جسم از آن جهت باشد، و این باطل است ایضاً. و اگر حرکت کند در جهت غیر معیّنه منتفی می‌شود حرکت به سبب لزوم ترجیح بلامرجّح. و اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به این دلیل که گفته: «و عم» یعنی عام

---

۱. کشف المراد / ٢٦٤

می‌شود آنچه ما فرض کردیم آن را معلول که حرکت است اعمّ از آنْ که مطلقاً یعنی در همۀ جهات باشد یا در جهت معیّنه باشد به نحوی که تقریر کرده شد هر دو وجه.

قال: بخلاف الطّبیعة المختلفة المستلزم فی حالٍ مّا.[1]

این جوابیست از اشکالی که وارد می‌آید بر این هر دو دلیل. تقریرش این است که گفته شود که طبیعت گاهی مقتضی حرکت است. و لازم نمی‌آید انتفاء حرکت و دوام حرکت به دوام طبیعت و عموم حرکت به عموم طبیعت، چنانچه در جسمیّت مذکور می‌شد، پس جایز است که جسم متحرّک ایضاً محرّک باشد و اقتضای حرکت نماید، و لازم نمی‌آید انتفاء حرکت و عموم حرکت.

تقریر جواب این است که: طبایع مختلفند، پس جایز است که بعضی اقتضا نمایند حرکت به جهت معیّنه را به خلاف غیرش از طبایع دیگر[2] و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «المختلفة». و ایضاً کسی نگفته که طبیعت مطلقاً علّت حرکت است و الّا لازم می‌آید محال که همیشه حرکت کند، بلکه طبیعت مقتضی حرکت است به شرطی و در حالی از احوال که آن حال خروج جسم است از مکان طبیعی خود، امّا در حال بقای جسم در مکان طبیعی مقتضی حرکت نیست. و به این معنی اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که گفته: «المستلزمة فی حالٍ مّا».

---

۱. کشف المراد / ٢٦٤

۲. م، الف: ـ از طبایع دیگر

قال: المنسوب اليه أربع، فانّ بسائط الجواهر توجد دفعةً، و مركّباتها تعدم بعدم اجزائها.[١]

اراده نموده از منسوب اليه آنچه يافت شود در آن حركت از مقوله، يعنى چيزى كه در آن حركت نمايد متحرّك بر آن نحوى كه مقدّم گذشت در تفسير آن [الف ـ ١٩٤]، و حركت واقع مى‌شود در چهار مقوله[٢] نه غير، و آنها كم است و كيف است و اين است و وضع است، و واقع نمى‌شود در غير اينها حركت.

امّا جوهر پس دو قسم است، بسيط مى‌باشد و مركّب؛ پس بسيط مثل صورت جوهريّهٔ بسيطه كه[٣] زايد و ناقص شود اگر نوعش در حالتين باقى مى‌ماند، پس تغيير در لازمش خواهد بود، و الّا انعدام متحرك است كه بدل آن متحرّك ديگر متحقّق مى‌شود و بدل امرى امر ديگر[٤] يافت مى‌شود دفعةً، و اشتداد نيست جهت آن[٥]؛ پس متحقّق نمى‌شود در آن حركت.

و مركّب كه يافت شود اجزاء آن شيئاً فشيئاً پس اگر آن مركّب خاصّ[٦] معدوم مى‌شود بعد از عدم احد اجزاء آن، پس[٧] واقع نمى‌شود در آن حركت، از جهت آن كه اصل متحرك كه مركّب بدون آن جزء است[٨] باقيست حال حركت و اجزاء مركّب نيست /*الف/١٤٩/ باقى حال حركت، پس در آن نيز حركت واقع

---

١. كشف المراد / ٢٦٥

٢. ن : + است

٣. م ، الف : اگر

٤. م ، الف : ـ ديگر متحقق .. ديگر

٥. م ، الف : ـ جهت آن

٦. م ، الف : ـ پس اگر آن مركّب خاص

٧. ن : ـ پس

٨. م ، الف : كه آن مركب ... است

نمی‌شود. و ایضاً از جهت آن که انواع حرکت از صنفی به صنفی یا نوعی به نوعی یا جنسی به جنسی مبدّل می‌شود یا آن که باید در همان جنس خود و ذات خود مثل جسمیّت و جوهریّت شدّت و ضعف بهم رساند و در جوهر این معنی متحقق نمی‌شود.

و در شرح بهشتی واقع است که جواهر بسایطش موجودی شود دفعةً نه تدریجاً که به حرکت باشد. و مرکبّات آن نیز اجزایش مثل بسایط وجود و عدمش که فساد آنها دفعی است، پس حرکت در جواهر صورت تحقّق ندارد.[1]

قال: و المضاف تابع.[2]

یعنی مضاف واقع نمی‌شود در آن حرکت بالذّات، از جهت آن که همیشه تابع غیر است اگر متبوعش قابل شدّت و ضعف و تغیّر هست آن نیز قبول می‌کند آن را، و الّا فلا، پس اضافه که عارض می‌شود در مقولات أربعه اگر آنها قابل شدّت و ضعف هستند یافت می‌شود در اضافه نیز این معنی، یعنی موصوفش مثل سخونت اگر قابل شدّت و ضعف هست[3] پس اسخن نیز قبول این معنی می‌کند.

حاصل آن که موصوف در مقولات اربع عرضیه که کم و کیف و این و وضع است قابل شدّت و ضعف و تغیّر هست، مثل آب هرگاه تواند شدید شود سخونت و حرکت در کیف کند نسبت به آب دیگر نقل می‌کند اضافه ما بین آن نیز از اضعفیّت به اشدّیت، و همچنین در

---

۱. م ، الف : ـ و در شرح بهشتی ... ندارد

۲. کشف المراد / ٢٦٥

۳. م : هستند

بواقی به این نحو است اضافه. ذکر این مطلب به عبارت دیگر: مضاف تابع معروض می‌باشد، پس اگر اضافه عارض کیف شود مثل سخونت آبی اشدّ از سخونت آبی باشد، و در بین اضافه این دو نحو عارض سخونت آب باشد، پس[1] هرگاه کیفیّت سخونت بر عکس شود [ب ـ ١٩٤] اضافه ما بین اشد و اضعف نیز متغیّر می‌شود و اشدیّت منتقل می‌شود به اضعفیّت، و از اضعفیّت به اشدیّت.

قال: و کذا متی.[2]

ذکر نموده شیخ در *نجات* که متی یافت می‌شود در جسم به توسّط حرکت، پس چگونه می‌تواند که در متی حرکت بوده باشد؟ از جهت آن که اگر حرکت در متی باشد از برای متی متی دیگر خواهد بود[3].

و گفته شیخ در *شفا* که: «یشبه ان یکون حال متی کحال الاضافة فی أن الانتقال لایکون فیه، بل یکون فی کمّ أو کیف، و یکون الزّمان لازماً لذلک التّغییر فیعرض بسببه فیه التّبدل[4]».[5] پس متی مثل اضافه تابع متبوع خود خواهد بود اگر در آن حرکت یافت بالعرض می‌شود در این نیز یافت بالعرض متبوعش می‌شود، پس اگر آب در زمان طولانی گرم شود نسبت به آنچه در زمان اقل گرم می‌شود انتقالی متحقّق می‌شود در آن متی به این نحو، و ایضاً اگر جسمی ابیض بود سابقاً در زمانی پس اسود شد بعد از آن زمان در زمان آخر، پس می‌گویند

---

١. م: ـ پس

٢. *کشف المراد* / ٢٦٥

٣. *نجاة* / ٢٠٦

٤. م: التبدیل

٥. *شفاء*، فن سماع طبیعی / ١٠٣ با اندکی اختلاف در الفاظ

منتقل شد بالعرض در این‌وقت به تغیّر لون[١] از نوع متی به نوعی دیگر آن.

و شیخ ایضاً در *شفا* گفته: «یشبه أن یکون الانتقال في مقولة متی واقعاً دفعةً، لانّ الانتقال من سنة و شهر الی شهر یکون دفعة»[٢].

قال: و الجدة توجد دفعة.[٣]

یعنی مقولهٔ ملک متحقّق نمی‌شود در آن حرکت، از جهت آن که سابقاً مبیّن شد که ملک نسبت تملّک و مالکیّت است اگر حاصل و موجود شود دفعةً حاصل می‌شود، و الّا موجود نمی‌شود، پس در آن حرکت نیست. و در شرح ملّاعلی واقع شده به عنوان /*ب/١٤٩/ اعتراض که عمامه هرگاه حرکت کند به نزول و صعود شکّ نیست که متغیّر می‌شود هیئت احاطه عمامه به تبعیّت حرکتش؛[٤] فتدبّر!

قال: و لاتُعقل حرکة فی مقولتی الفعل و الانفعال.[٥]

یعنی این دو مقوله حرکت در ایشان واقع نمی‌شود، از جهت آن که انتقال از تبرّد به تسخّن اگر بعد از کمال تبرّد و انتهای آن است نمی‌باشد انتقال از تبرّد که قبول تبرّد است، از جهت آن که آن قبول

---

١. م: وقت به غیر

٢. *شفاء*، فن سماع طبیعی / ١٠٣. با اندکی اختلاف در الفاظ

٣. *کشف المراد* / ٢٦٥: ـ توجد

٤. *شرح التجرید* / ٢٩٧

٥. *کشف المراد* / ٢٦٦

نمودن تمام شد[1] بلكه از برودت است، از جهت آن كه [الف ـ ١٩٥] تبرّد معدوم و منقطع[2] شده، و اگر پيش از كمال تبرّد است خواهد بود جسم در حال واحد، اعنى حال حركت متوجّه به دو كيفيت[3] متضادّه، ـ يعنى حرارت و برودت[4] ـ و اين خلف است، از جهت آن كه تبرّد حالت قبول برودت است و حركت در كيف است.

قال: ففى الكمّ باعتبارين، لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه، و تصدُّع الآنية عند الغليان.[5]

چون بيان نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ كه حركت واقع مى‌شود در چهار مقوله، و باطل نمود وقوع حركت را در زايد، شروع نمود در تفصيل حركت نمودن در هر مقوله[6] كه تواند متحرك شد[7] و ابتدا نمود به مقولهٔ كمّ، و ذكر نمود كه حركت واقع مى‌شود در كمّ به دو اعتبار:

يكى: به تخلخل و تكاثف.

دويم: نمو و ذبول.

امّا اوّل كه تخلخل و تكاثف است، پس مراد از آن كم بودن و زياد بودن مقدار جسم است بدون انفصال اجزاء جسمانيّه از آن، يا ورود

١. م ، الف : ـ كه قبول ... شد
٢. م ، الف : ـ منقطع
٣. م : كيف
٤. م ، الف : ـ يعنى حرارت و برودت
٥. كشف *المراد* / ٢٦٦
٦. م : + مقوله
٧. م ، الف : ـ كه تواند متحرك شد

اجزاء جسمانيّه ديگر در آن، بنابر آن که مقدار امر زايد بر جسم است. و بتحقيق که جسم قابل انتقال از نوعی به نوعی ديگر از مقدار[1] هست به تدريج. و استدلال نموده‌اند به وقوع حركت به اين اعتبار كه تخلخل و تكاثف به دو وجه:

اوّل: آن که قاروره هرگاه سرنگون فرو برده شود در آب، پس اگر بعد از مصّ آن باشد، يعنی بعد از مكيدن آن فرو برند به آب، داخل آن قاروره می‌شود آب، و الاّ پس داخل آن نمی‌شود آب، با وجود آن که خلأ و ملأ در بائين يعنی بعد از مصّ و قبل از مصّ در حين كمی و پری، امر[2] واحد است، پس نيست اين مگر از جهت آن كه هوای مختصّ داخل قاروره از برای آن مقدار طبيعی هست، و به سبب مصّ بيرون می‌رود چيزی از هوا، پس كسب می‌كند هوا از جهت ضرورت رفع خلأ مقدار اكبر غير طبيعی را، بعد از آن هرگاه فرو نمايند قاروره را در آب داخل آن می‌شود آب، و عود می‌كند هوا به مقدار طبيعی خود از جهت وجود امری كه آن عوض هوای كم /*الف/ ١٥٠/ شده به مص می‌شود.

وجه دويم: جهت تخلخل و تكاثف اين است كه آنيه هرگاه پركرده شود از آب و سر آن را محكم‌كشی ببندد و بجوشانند[3] آن را در آتش شقّ می‌گردد و دو پاره می‌شود، و نيست [ب ـ ١٩٥] اين به سبب داخل شدن اجزاء نار در آن، از جهت آن كه ثقبه‌ای در آن نيست، پس ماند كه به جهت بزرگ شدن وزيادتی مقدار آنچه در آن هست باشد.

---

١. م: مقدا

٢. م، الف: ـ در حين كمی و پری امر

٣. كذا. صحيح: بجوشاند

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته بعد از این شرح که مرا در این کلام نظر است هر چند افاده ظنّ می‌کند.

قال: و حرکة اجزا المغتذی فی جمیع الاقطار علی التّناسب.[1]

این اعتبار ثانیست از جهت وقوع حرکت در کمّ به اعتبار نمو. و بیان این‌است که نامی زیاد می‌شود جسمش به سبب اتّصال جسم دیگر به آن، و این‌نیست زیادتی مطلقاً، بلکه هرگاه داخل شود اجزاء زایده در آن، و شبیه به بدن آن بشود چنین می‌شود، و این نموّ است؛ و ضدّ این حالت ذبول است. و گاهی شبیه می‌باشد این حالت نموّ به سمن و فربهی.

و فرق میان اینها این‌است که کسی که از حدّ نموّ افتاد و رسید به مرتبه‌ای در سن که دیگر نموّ نمی‌تواند نمود، پس گاهی سمین و فربه می‌شود، مثل آن که کسی که هنوز تمام نشده سن نموّ او و طفل است گاهی ضعیف و لاغر می‌شود. و این جهت آن است که زیاده از غذای متعارف را هرگاه احداث نماید منافذ در اصل بنیه انسانی و داخل منافذ او شود شبیه اصل بشود، و مندفع شود، یعنی بگردد و میل نماید آنچه اجزاء اصلیّه می‌شود به جمیع اقطار او، و بر نسبت واحده برسد به هر نوعی که اجزاء اصلیّه هست، پس این نموّ است.

و مردم مسنّ گاهی سمین و فربه می‌شوند از جهت آن که اجزاء اصلیّه ایشان صلب و سخت شده مغتذی، یعنی قبول نمایند غذا قوت تفریق و نفوذ غذا در اعضا ندارد، پس حرکت نمی‌کند اجزاء

---

۱. کشف المراد / ٢٦٧

اصليّه به زيادتى، پس نامى نيست، و اگر لحم او نمو كند و سمين شود پس مى‌باشد آن نموّ در لحم نه در عظم، و ليكن نموّ اجزاء اصليه را مى‌گويند.

قال: و فى الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون و البروز و لتكذيب الحسّ لهما.[1]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالى ـ از حركت در كمّ شروع نمود در حركت در كيف، يعنى استحاله كه آن[2] از حالى به حال ديگر رفتن است. و استدلال نموده‌اند [الف ـ ١٩٦] بر اين به حسّ كه آب بارد حار مى‌شود به تدريج و بالعكس، و همچنين /*ب/١٥٠/ در الوان و غير اينها از كيفيّات محسوسه.

بدان اين را كه قوم در آراء[3] اتّفاق ندارند بر اين، پس جماعتى از قدما انكار استحاله نموده، و ليكن چند فرقه شده‌اند در عذر گفتن از استحالۀ حرارتِ محسوسۀ آب.

بعضى گفته‌اند كه در آب اجزاء ناريه مكمون و پنهان هست ، چون وارد مى‌شود براى نار از خارج ظاهر مى‌شود آن اجزا جهت حسّ. و اين جمع ظاهر آن است كه اصحاب كمون و بروزند.

و بعضى ديگر گفته‌اند كه اجزاء ناريّه از خارج داخل آن مى‌شود، پس احساس حرارت در آب مى‌شود.

و اين هر دو قول باطل است، از جهت آن كه حس تكذيب اين دو

---

١. *كشف المراد* / ٢٦٧ : الكمون و الورود . در شرح قوشجى / ٢٩٩ نيز بروز ضبط است

٢. م : ـ آن

٣. م : رأيها

قول می‌کند؛ امّا اوّل از جهت آن که اجزا کامنهٔ پنهان در آن پیش ورود حرارت بایست محسوس شود، هرگاه کسی دستی داخل آن نماید، و حال آن که محسوس نمی‌شود هر چند کسی دست به جمیع اجزاء آن کند. و امّا ثانی که اجزاء ناریّه از خارج داخل آن شود از جهت آن که ما مشاهده جبلی از کبریت می‌کنیم که نزدیک آن نار کمی می‌رسد، پس کوهی محترق می‌شود با وجود آن که می‌دانیم که نبود این قدر از اجزاء ناریّه چیزی که ملاقی جبل شده باشد، و اگر از خارج داخل می‌شد بایست اجزاء خارجیّه مساوی آن باشد، و حس ادراک این به وجه اتمّ می‌کند.

قال: و فی الاین و الوضع ظاهر.[1]

یعنی وقوع حرکت در این دو مقوله که أین و وضع است ظاهر است، به جهت آن که حرکت اجزا و اجسام از مکان خود ثابت است، لیکن شیخ ادّعا نموده که او استخراج وقوع حرکت در وضع نموده، و یافت شده در کلام ابی نصر فارابی[2] که او گفته که حرکت در وضع می‌باشد.

بدان این را که حرکت در وضع اگر چه لازم دارد حرکت اجزا را در أین، لیکن این به اعتبار امر دیگر است که مغایر اعتبار حرکت جمیع است از وضع خود، از جهت آن که مجموع ممکن است که در موضع خود باشد و اجزا حرکتی وضعی نمایند، امّا در صورتی که اجزاء آن

---

۱. *کشف المراد* / ۲۶۸

۲. م : فاریابی

حرکت أینی کند بعضی گفته‌اند [ب ـ ۱۹٦] که مجموع عین اجزاست هرگاه اجزا حرکت أینی کند، مجموع ایضاً کرده خواهند بود حرکت أینی. و جواب این است که حکم کلّ و جزء یکی نیست.

قال: و تعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار و المحل و القابل.[1]

حرکت بعضی‌اش واحد است به عدد و بعضی‌اش کثیر است. امّا حرکت واحده حرکت متّصله است از مبدأ مسافت تا منتهای آن، و بیان شد سابق تعلّق حرکت به امور ستّه. ومقتضی وحدت حرکت سه امر است فقط:

اوّل: وحدت موضوع ـ یعنی محلّ[2] ـ، و این امر ضروری است در وحدت کلّ عرض، از جهت آن که محال است /*الف/۱۵۱/ قیام عرض واحد در دو محلّ، و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته است: «و المحل». و علاّمه در شرح آنچه در وسط نقل کرده ماتن آن را صدر نموده است، چنانچه گفته: «و المحلّ» که اوّل «محل» را بیان[3] نموده، دیگر بعد از آن مقدار را[4] و آخر قابل، که نحوی از لفّ و نشر مشوّش شده نسبت به متن.

ثانی: وحدت زمان است ـ که مقدار باشد[5] ـ و آن نیز همچنین شرط[6] است، از جهت آن که محال است اعاده معدوم بعینه، یعنی

۱. کشف المراد / ۲٦۸
۲. م، الف: ـ یعنی محل
۳. م: ـ بیان
٤. م: مدار آن مقدارا
٥. م، الف: ـ که مقدار باشد
٦. م، الف: ـ شرط

حرکت معیّنه در دو زمان باشد که اوّل حرکت نموده باشد و معدوم شده باشد آن حرکت، و باز موجود شود همان حرکت به حرکت محرّکش محال است. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به قول خود که گفته: «المقدار». ظاهر[اً] در این زمان وحدت عرفی منظور باشد که وحدت حقیقی در زمان ذی اجزاء متبدّل نیست.[1]

ثالث: وحدت مقوله‌ای است که در آن حرکت می‌شود و قابل است که حرکت در آن بشود، از جهت آن که جسم واحدگاه هست که حرکت می‌کند در دو مقوله در زمان واحد، مثلاً دو [مقولهٔ] کیف و أین. و به این اشاره نموده مصنّف به قول خودش که گفته: «و القابل». و احتمال دارد که قابل موضوع باشد که متحرّک است. مثل جسم، و در این[2] صورت محلّ مقوله باشد.

و بدان که وحدت محرّک یعنی وحدت حرکت دهنده شرط نیست از جهت وحدت حرکت، از جهت آن که هرگاه تقدیر کنیم که محرّکی حرکت می‌دهد جسمی را و پیش از انقطاع حرکت آن، شخصی دیگر باعث حرکت می‌شود، یعنی محرّک دیگر باز [الف ـ ١٩٧] به قوّت دیگر همان متحرّک را حرکت می‌دهد، پس آن شخص حرکت بعینها جهت آن متحرّک واحد است و متعدّد نمی‌شود. بنابر هویّت اصلیّه و اتّحاد مبدأ و منتهی لازم است در وقت اتّحاد، امور ثلاثه که در متن تصریح شده؛ لیکن وحدت هر واحد از مبدأ و منتهی کافی نیست از جهت آن که متحرّک از مبدأ واحد گاهی

١. م، الف: ـ ظاهراً ... نیست

٢. م: درینو

منتهی می‌شود به دو چیز و بالعکس، یعنی منتهی به شیء واحد گاهی حرکت می‌کند از دو مبدأ با وجود آن که آن حرکت واحد است، پس وحدت کلّ از مبدأ و منتهی ضرور[ی] نیست.

قال: و اختلاف المتقابلین و المنسوب الیه مقتضٍ للاختلاف.[1]

یعنی هرگاه مختلف شود احد امور ثلاثه، اعنی ما منه و ما إلیه و ما فیه مختلف می‌شود حرکت در نوع، از جهت آن که حرکت در کیف مغایر حرکت در أین است که هر دو ما فیه‌اند، و این ظاهر است.

و ایضا حرکت صاعد ضدّ هابط است. و اراده نموده مصنّف ـ رحمه[2] [اللّه] ـ: به «متقابلین» ما منه و الیه را. و به «منسوب الیه» ما فیه را. و شرط نیست اختلاف موضوع در اختلاف نوع، از جهت آن که حجر و نار گاهی حرکت /*ب/۱۵۱/ می‌کنند حرکت واحده بالنّوع، و ایضاً شرط نیست اتّحاد فاعل از جهت آن که حرکت طبیعی و[3] حرکت قسری گاهی باعث حرکت واحده می‌شوند در نوع. و اختلاف زمان نیز شرط نیست از جهت اختلاف حرکت در نوع به سبب عدم اختلاف اصل زمان در نوع، پس هرگاه اختلاف در امور ثلاثه متن نباشد این امور باعث اختلاف نوع حرکت نمی‌شود. و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ گفته که در این مباحث نظر است لیکن ما ذکر آن را در کتاب *اسرار*[4] نموده‌ایم.

---

۱. *کشف المراد* / ۲٦۸ : یقتضی الاختلاف

۲. ن ، الف : ـ رحمه

۳. م : ـ و

٤. بسنجید با مصدر/ ۲۹۰ .

قال: و تضادّ الاوّلين للتّضاد.[1]

يعنى از جملهٔ حركات بعضى با هم مضادّند و هر ضدّى داخل و تحت جنس ديگر است، مثل حركت صاعد و هابط پس علّت تضادّ اين حركات نيست تضادّ [ب ـ ١٩٧] متحرّك، از جهت آن كه ممكن است صعود حجر و نار، و اگر عوض حجر مقابل نار آب گفته شود جاريتر و گواراتر است، هر چند نار و حجر بالطبع در حركت ضدّ هم‌اند، و محرّك نيز علّت تضادّ نيست، از جهت صدور صعود از حركت بالطبع و بالقسر؛ و زمان نيز علّت تضاد نمى‌شود به جهت عدم تضادّ زمان از جهت وقوع حركتين در هر دو زمان. و ما فيه نيز سبب نمى‌شود، از جهت ايجاد مسافت در هر دو حركت صاعد و هابطى كه در يک طريق واقع شود. پس باقى نمى‌ماند مگر ما منه و ما اليه.

و به اين معنى اشاره نموده مصنّف به قول خود: «و تضاد الاوّلين للتّضاد» يعنى تضاد دو تاى اوّل موجب و مقتضى تضادّ حركت است كه لفظ «مقتضى» در كلام ماتن تقدير شده و خواسته است از «اوّلين» ما منه و ما اليه را، يعنى تضاد ما منه و ما اليه مقتضى تضادّ حركت مى‌شود. و ممكن نيست تضادّ به استقامت و استدارت، از جهت آن كه اين هر دو غير متضادين‌اند. و وجه اين آن است كه در تضادّ غايت تخالف شرط است، و هر استدارت كه فرض شود دايره كه تخالفش ازيد باشد ممكن است، پس غايت تخالف نمى‌شود.

و حاج محمود در شرح خود گفته كه شرط تضادّ آن است كه در

---

١. *كشف المراد* / ٢٦٩ : التضاد

یک موضوع واحد مصوّر باشد، و این در این موضوع ممکن نیست، از جهت آن که ورود[1] هر دو بر موضوع واحد موقوف به انقباض و تمدید است که عارض محل مستقیم و مستدیر شود، و این موجب انعدام مقدار اوّل است و حدوث مقدار آخر. به این مقدار اکتفا شد از کلام حاج محمود.

و ضدّ واحد نمی‌باشد مگر واحد، یعنی [هر] واحدی را یک ضد بیش نیست، و مستقیم و مستدیر را افراد غیر متناهیه می‌باشد. و ملاّعلی گفته[2] که ما در مبحث کیفیّات مختصّه به کمّ وجه قول ایشان را در نفی این تضادّ با آنچه وارد می‌آید بر ایشان گفته‌ایم، پس رجوع کن به آن جا!

قال: و لامدخل /*الف/۱۵۲/ [الف ـ ۱۹۸] للمتقابلین و الفاعل فی الانقسام.[3]

یعنی حرکت منقسم می‌شود به انقسام زمان از جهت آن که حرکت در نصف زمان نصف حرکت است در جمیعش با تساوی حرکت در سرعت و بطؤ در جمیع، و به سبب انقسام متحرّک که موضوع حرکت است حرکت منقسم می‌شود، مثل آن که کلّ جسم به حرکت بیرون می‌رود از مکانش، همچنین جزء نیز بیرون می‌رود به سبب حرکت کلّ از مکانش، پس انقسام متحرّک موجب انقسام حرکت است. و فلک هرگاه نصفش از مکان به حرکت وضعی نگردد

---

۱. م: ورد
۲. شرح التجرید / ۳۰۳
۳. کشف المراد / ۲۶۹

ـ و منظور حرکت تمام دوره باشد ـ معلوم است که نصف حرکت او مانده است، و تمام دوره که منظور است نصفش به فعل آمده[١] و همچنین ربع و ثلث، پس حرکت به انقسام متحرّک منقسم می‌شود.

و ظاهر است که[٢] چون آن حرکت عرضیست حال در متحرّک و حال در امر منقسم منقسم است، لهذا به سبب انقسام متحرّک حرکت منقسم می‌شود: و به سبب انقسام مسافت ایضاً حرکت منقسم می‌شود، از جهت آن که حرکت در نصف مسافت نصف حرکت در آن است، و همچنین است حکم تا منتهایش. و دخلی نیست متقابلین، یعنی ما منه و ما الیه را در این انقسام و ایضاً فاعل را، و کلّ این مراتب ظاهر است.

قال: و تعرض لها کیفیة تشتدّ، فتکون الحرکة سریعة و تضعف، فتکون بطیئة، و لاتختلف بهما الماهیة.[٣]

یعنی عارض می‌شود از برای حرکت کیفیت واحده که شدید است یک بار و ضعیف است بار دیگر، و حرکت به اعتبار شدّت و ضعف کیفیّت سریعه و بطیئه می‌باشد. و مختلف نمی‌شود حقیقت و ماهیّت[٤] حرکت از سرعت و بطؤ که فصل حرکت باشند این هر دو به دو وجه:

---

١. م، الف: ـ و تمام ... آمده

٢. م: ـ که

٣. کشف *المراد* / ٢٦٩. در نسخه‌ها کلیه افعال مذکر است.

٤. م: ماهیتت

احد وجهین آن است که این سرعت و بطؤ کیفیّت واحده‌ای است حقیقةً، و اختلافش به سبب اضافه به حرکت دیگر است که به سبب آن سریع است یا بطیء، پس یک حرکت نسبت به حرکت دیگر سریع و بطیء می‌شود[۱] و حاج محمود گفته که: «و انّما قلنا انّهما کیفیة واحدة، اذ الحرکة الواحدة قد تطلق علیها السّرعة: و البطؤ [ب ـ ۱۹۸] باعتبارین».

وجه دویم آن است که: ما تقسیم می‌کنیم جنس واحد از حرکت را به صاعد و هابط. و سریع و بطیء، و این دو قسمت مترتّب نیستند، و بودن احدهما بعد از دیگری نیست به نحوی که عروض احد از این دو کیفیّت مر جنس را به واسطهٔ اُخری باشد، بلکه عارض می‌شوند اوّلاً مر جنس حرکت را، و مبیّن‌شده است که جنس[۲] واحد را عارض نمی‌شود دو فصل، بلکه /*ب/۱۵۲/ فصل واحد تنها می‌باشد جهت جنس واحد.

قال: و سبب البطؤ الممانعة[۳] الخارجیّة او الدّاخلیة، لاتخلّل[۴] السّکنات و الاّ لما احسّ بما اتصف بالمقابل.[۵]

در شرح حاج محمود واقع است: «أی بمقابل البطؤ الّتی هی السّرعة، لکنّ التالی باطل، فکذا مقدّمه».

بدان که متکلّمین رفته‌اند به این که تخلّل سکنات میان اجزاء

۱. م ، الف : ـ پس یک حرکت ... می‌شود
۲. م : ـ است که جنس
۳. ن ، م : الممانقة
۴. ن ، الف : تحلّل
۵. کشف *المراد* / ۲۷۰ . نسخه‌ها : لاتحلّل

حرکت سبب احساس بطؤ است. و اوایل از اهل این فنّ را چون ممتنع بوده جزء[۱] لایتجزّی مطلقاً در حرکت، نیز ممتنع است نزد ایشان استناد بطؤ به تخلّل سکنات که منجرّ به جزء می‌شود، بلکه استناد نموده‌اند به موانع خارجیّه مثل ملاء و عوایق در حرکت طبیعیّه و به موانع داخلیّه، مثل میول طبیعیّه در حرکات قسریّه از جهت آن که اگر تخلّل[۲] سکنات سبب از برای بطؤ باشد پس باید احساس حرکت به آنچه متصف است به حرکات سریعه مثل فرس و سهم که مقابله[۳] با بطؤ دارد نشود، از جهت چیزی که مقدّم گذشت در مسألهٔ جزء لایتجزّی.

و حاج محمود در این مقام اشاره به این معنی نموده[۴] در شرح خود و[۵] گفته که: اگر تخلّل سکنات به سبب بطؤ باشد باید حرکات سریعه نحو عدو[۶] فرس و طیران طایر و مرور سهم که در عالم عناصر است احساس نشود، هرگاه اینها نسبت به حرکت فلک داده شود، از جهت آن که در زمانی که حرکت اینها در مسافت واقع می‌شود آن قدر که در این زمان حرکت فلک ازید است در مسافت باید اینها در آن قدر ساکن باشند. پس حرکات اینها به این نسبت مغمور[۷] در سکنات خواهند بود. پس احساس حرکت بنابراین نسبت باید نشود، و این معنی باطل است [الف ـ ۱۹۹].

---

۱. ن، م: جزاء
۲. ن، الف: تحلّل
۳. م: مقابل
۴. م، الف: ـ در این مقام ... نموده
۵. م، الف: ـ و
۶. عدو: دویدن
۷. مغمور: فرو گرفته، غرق شده

قال: و لااتّصال لذوات الزّوايا و الانعطاف لوجود زمان بين آنى الميل[1].

اراده نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ كه در هر دو حركت مستقيمه كه با هم مختلف باشند ميان اين دو حركت زمان سكونى خواهد بود، چنانچه ميان حركت صاعده و هابطه است. و تعبير شده از اين حركت مختلفه مثل صاعده و هابطه به ذوات الزّوايا، و اين حركتيست كه حاصل است نزد دو خط زاويه دارى كه احدهما به ديگرى متّصل باشند، اما نه به طريق استقامت و انعطاف ـ يعنى خم گرفتن ـ و اين حركت با انعطاف كه حركت راجعه است از مبدأ به مبدأ، يعنى آن را رجوعى هست به صوب اوّل بعينه و اين را حركت ذات الانعطاف مى‌گويند. و اگر به صوب ديگر غير مبدأ حركت كند ذات الزّوايا مى‌گويند.[2]

و در شرح ملاّعلى واقع است: «ذهب بعض الحكماء كأرسطو و اتباعه و الجبائى[3] من المعتزلة الى أنّ كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب[4] الّذى كانت اليه سواء كان ذلك الرّجوع الى الصّوب الأوّل بعينه ـ و عبّر عنها بحركة ذات الانعطاف ـ أو الى صوب آخر غيره[5]، و عبّر عنها بذات الزّاوية، اذ لابدّ لها من حدوث الزّاوية عند الرّجوع لاتكون متصلة بل يتخلّلها سكون قبل الرّجوع. و محصول ما ذكره[6] أنّ كلّ حركة مستقيمة تنتهى البتة الى سكون، و ذلك لأنّها لاتذهب على

۱. كشف المراد / ۲۷۰ : ميلين
۲. ن : ـ و اگر به صوت ... مى‌گويد
۳. نسخه‌ها : الجبالى
۴. مصدر : السمت
۵. م : عيّره
۶. مصدر : ذكروه

الاستقامة الی غیر النّهایة؛ فانّ الابعاد متناهیة فامّا أن تنقطع و هو ظاهر، أو ترجع الی سمتها أو تنعطف الی سمت آخر؛ و علی التّقدیرین لابدّ من سکون بین هاتین المستقیمتین»[1].

و هرگاه حرکت مختلفه /*الف/۱۵۳/ و انعطاف معلوم شد، پس بتحقیق که واجب است میان این دو حرکت سکون از جهت آن که برای هر حرکتی علّتی هست که میل، و مقتضی اتّصال جسم است به سوی مطلوب، و اتّصال جسم را بدان که آن این است، و علّت آن میلیست متّصل به آن از جهت آن که حدی که منتهای مسافت است منقسم نیست، و الاّ بتمامه حدّ نخواهد بود، پس وصول [ب - ۱۹۹] به آن این است، و لاوصول نیز باید چنین باشد، و باید ما بین این دو آن یعنی وصول و لاوصول که آن مراجعت است زمانی باشد؛ و الاّ گفته‌اند که موجب جزء لایتجزّی می‌شود، و لاوصول که آنی[2] شد پس علّت آن نیز آنی است. یعنی در آن می‌باید باشد، و آنی که مقتضی وصول است غیر آن مقتضی مفارقت است از جهت استحاله اجتماع دو میل نقیض، یعنی مایل بودن به دو جانب نقیض، و این دو آن نیز با هم؛ متّصل نمی‌شوند، چنانچه ثابت شده در محلّ خود به جهت لزوم جزء لایتجزّی پس لابدّ باید در بین زمان سکونی چنانچه مذکور شده باشد.

و علاّمه در *مناهج الیقین* گفته[3] که: آن نیست جزء از زمان بلکه حدّ مشترکیست میان ماضی و مستقبل، پس لابدّ است از فاصلی که آن

---

۱. *شرح التجرید* / ۳۰۴ ۲. م: آیی

۳. *مناهج الیقین* / ۵۷. صریح الفاظ مؤلف در این بخش یافت نشد

زمانیست که هیچ میل در آن زمان ندارد متحرّک، پس جسم در این وقت ساکن می‌باشد، و این مطلوب است. و در متن بحث ابطال جزء گذشت که«الآن لاتحقّق له خارجاً[1]».[2]

قال: و السّکون حفظ النّسب فهو ضدّ.[3]

اختلاف نموده‌اند مردم در تحقیق ماهیّت سکون، و در این‌که آیا آن سکون امر وجودی است یا عدمی، پس متکلّمون وجودی بودن آن را اختیار نموده‌اند و گفته‌اند: عبارت از حصول جسم است در حیّز واحد بیش از یک زمان واحد. و شارح اصفهانی در تعریف سکون گفته که حصول در مکان واحد است در زمان یا اکثر از[4] آن آن واحد، و این بهتر است از آنچه علاّمه گفته که پیش از یک زمان واحد می‌ماند.

و حکما اختیار عدمی بودن آن را نموده‌اند، و گفته‌اند که: عبارت از عدم حرکت است از آنچه در شأنش حرکت باشد. و مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ اختیار قول اوّل که وجودی بودن است نموده، و گفته است مقابلهٔ حرکت را با آن مقابله ضدّ است که هر دو وجودیند، نه مقابلهٔ عدم و ملکه، و گردانیده است آن را حفظ نسبت میانهٔ اجسام بر حال خود، یعنی آن‌که سکون متغیّر به گردیدن نسبت محرّک است که میان [الف ـ ۲۰۰] آن جسم و سایر اجسام است.

۱. م ، الف : ـ و در متن ... خارجاً.
۲. بنگرید : *تجرید الاعتقاد* / ۱۴۵
۳. *کشف المراد* / ۲۷۱
۴. م ، الف : ـ از

قال: يقابل الحركتين.[۱]

حاج محمود «الحركتين» را در شرح خود گفته: «الحركتين اللتين هما الحرة عند أو اليه معاً». ليكن ساير شرّاح گفته‌اند كه ممكن است كه از اين كلام دو معنى فهميده شود:

يكى: آن كه اشاره باشد به خلافى كه واقع شده ميان اوايل كه چه نحو است[۲] مقابله‌اى كه حركت را با سكون است، آيا در مبدأ حركت چنين است نه نهايت آن؟ يعنى سكون كه مقابل حركت است مقابل از مبدأ حركت است نه منتهاش، يا آن كه سكون مقابل حركتيست كه باشد از مكان سكون يعنى در آن مكان كه سكون دارد حركت نيست، /*ب/۱۵۳/ و نسبت به مكان سكون حركت نيست. و حقّ اخير است كه در آن مكان كه سكون دارد حركت نيست[۳]، از جهت آن كه سكون نيست عدم حركت تنها، و الاّ متحرّك در جهتى ساكن در غير آن جهت بايد بشود، پس در هر جهت و موضع كه حركت آن متحرّك نيست بايست سكونش باشد[۴] و متحرّك به مكانى يا از مكانى بايست ساكن باشد در جاى ديگر به جهت آن كه حركت آن جا را ندارد.

و هرگاه سكون عدم حركت مطلق[۵] باشد چنين مى‌شود، بلكه آن سكون عدم كلّ حركت ممكنه در آن مكان است كه ساكن است بعد از آن حركت.[۶]

---

۱. كشف *المراد* / ۴۷۰

۲. ن : ـ چه نحو است

۳. م ، الف : ـ كه در آن ... نيست

۴. م ، الف : ـ پس در هر ... باشد

۵. م ، الف : ـ مطلق

۶. م ، الف : ـ بعد از آن حركت

و حجّت گفته‌اند اوّلون به این نحو که: سکون در آخر کمال است جهت حرکت و کمال چیزی مقابل چیزی نمی‌باشد.

و جواب این است که سکون نیست کمال از برای حرکت بلکه کمال متحرّک است. و در شرح صفاهانی[1] واقع است در شرح این متن که سکون مقابل دو حرکت است، یعنی حرکت از مبدأ و حرکت به منتهی.

و معنی دویم که از عبارت متن مفهوم می‌شود و مذکور شد که از کلام متن دو معنی فهمیده می‌شود، آن است که سکون ضدّ و مقابل حرکت مستقیمه و مستدیره یعنی غیرمستقیمه است معاً، و این از[2] جهت آن است که چون بیان کرد که سکون عبارت است از حفظ نسبت و حفظ نسبت به بقای جسم می‌باشد در مکان خود به وضع خود واجب است آن که سکون مقابل [ب ـ ۲۰۰] حرکت مستقیمه و مستدیره معاً باشد، از جهت انتفاء حفظ نسبت در هر دو.

قال: و فی غیر الأین حفظ النّوع.[3]

چون بیان نمود که سکون عبارت از حفظ نسب است، و این معنی متحقّق می‌شود با سکون در مکان، لیکن نیست هر سکونی سکون در مکان، پس باید تفسیر آن سکونی که آن سکون در غیر أین است بشود که از جمله مقولات است، مثال وقوف در کمّ بدون نمو و ذبول و تخلخل و تکاثف و در کیف بدون اشتداد و ضعف و در وضع بدون

---

۱. نف : صفهانی ۲. م : ـ از

۳. کشف المراد / ۲۷۱

تبدّل به وضع دیگر، لهذا پس گردانیده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ آن را که از غیر این است عبارت از جمله اموری که حفظ نوع می‌کند در مقوله که واقع می‌شود در آن حرکت. لهذا[1] در متن نمود و گفت که در غیر این و مکان سکون حفظ نوع می‌کند.

و میرسیّد شریف در حاشیه گفته: «قوله: عبارة عن حفظ النّوع، فیه بحث لما عرفته من أنّ الحرکة فی سایر المقولات قد تکون من صنف الی صنف او فرد الی فرد آخر، فیکون النّوع محفوظاً».

و ملاّعلی در شرح خود این بحث را نقل نموده و گفته: «فالصّواب أن یقال السّکون هو الاستقرار زماناً فیما تقع فیه الحرکة»[2].

لیکن ممکن است که جواب گفته شود که نوع گاه گفته می‌شود و نحو و مثل خواسته می‌گردد، مثل جنس، چنانچه عرفاً می‌گویند که این از آن جنس نیست، و از آن نوع و صنف نیست و مصطلح عوام تنها نیست این نوع تکلّم بلکه بزرگان و خواجگان صاحب سخن. و کلام گاهی چنین گفته‌اند، پس حفظ نوع می‌کند، یعنی حفظ این نوع، و مثل این مرتبه که دارد می‌کند بدون تغیّر از آنچه هست، فتدبر!

قال: و یتضادّ لتضادّ ما فیه.[3]

یعنی گاهی عارض می‌شود در سکون تضادّ، چنانچه عارض می‌شود در حرکت از جهت آن که سکون در مکان اعلی ضدّ سکون است در مکان اسفل، پس علّت این تضاد [الف ـ ۲۰۱] نیست، تضادّ امر

---

۱. ن: لذا

۲. شرح *التجرید* / ۳۰۵

۳. کشف *المراد* / ۲۷۲. م: التضاد

ساکن و نه تضادّ اصل مکان بدون اعتبار امری و نه زمان، چنانچه مقدّم در حرکت در متن «و تضادّ[1] الاوّلین» گذشت. و تعلّق نیست این تضادّ را به «ما منه» و «ما الیه»، یعنی از آن جا که حرکت می‌کند و به آن جا که می‌رود. پس واجب است که سبب تضادّ «ما فیه» باشد، یعنی مکانی که در آن جا سکون جسم است که تضادّ معنی فوق و تحت است یا نوعی از مقوله که در آن جا سکون متحقّق است، از جهت آن که سکون جسم در حرارت ضد سکون آن است در برودت؛ زیرا که متضادین جمع نمی‌شوند در محل، چه جای آن که مستقّر در آن شوند.

و اگر سکون امر وجودی باشد این تضادّ در آن متصوّر است /*الف/۱۵۴/ و الّا فلا، از جهت آن که ممکن است که حرکت در اعلی و اسفل متحقّق نشود، و عدم حرکتین جمع شود با هم، و آب حرکت در حرارت و برودت هیچ کدام ننماید از طرفین.

قال: و من الکون طبیعی و قسری و ارادی.[2]

از کون مصنّف ـ رحمه اللّه ـ اراده نمود در این جا جنس شامل حرکت و سکون را، چنانچه اصطلاح متکلّمین است و قسمت نموده آن را به سه قسمت از جهت آن که کون عبارت است از حصول جسم در حیّز، و این حصول مذکور شد که مستند به ذات جسم نیست، پس باید مستند به قوّتی باشد که مستند به جسم باشد، و این قوّت یا آن است که مستفاد است از خارج، و این «قسریه» است. و اگر از خارج

---

۱. ن : یضاد

۲. *کشف المراد* / ۲۷۲

مستفاد نباشد«طبیعیّه» است با عدم مقارنت شعور و ارادیّه است اگر مقارن شعور باشد.

قال: فطبیعی الحرکة انّما یحصل عند مقارنة أمر غیرطبیعی.[1]

یعنی حرکت طبیعی حاصل می‌شود وقت مقارنت امر غیرطبیعی؛ زیرا که طبیعت امر ثابت است و حرکت امر غیر ثابت است پس مستدعی حرکت نیست از بالذّات، بلکه ناچار است از اقتران طبیعت به امر غیرطبیعی که آن خروج چیزی است از محلّ طبیعی خود که محتاج است در ردّ [ب ـ ۲۰۱] به سوی طبیعی به حرکت و انتقال پس این انتقال طبیعی خواهد بود. حاصل آن که طبیعت امر ثابت است و حرکت امر غیرثابت متجدّدی است، پس مستند نمی‌تواند بود به این طبیعت مذکوره حرکت متحرّک و الّا همیشه در حرکت بایست بوده باشد به بقای طبیعت.

و بهشتی در شرح خود امر غیرطبیعی گفته است که حالت غیرملایمه است، جهت آن جسم به این عبارت: «و هو حالة غیر ملائمة له، لانّ الحرکة لاتکون طبیعیّة علی الاطلاق و الاّ لکان الطّبیعة موجبة لها من غیر اعتبار شرط، و التّالی باطل، و الاّ لبقیت الحرکة ببقائها».

پس ملخّص کلام آن که حرکت امر غیرملایمیست جهت طبیعت، و طبیعت ثابته خود باعث آن نمی‌تواند شد، و اگر امر ثابت ـ

۱. کشف المراد / ۲۷۲

که واجب الوجود است[۱] ـ باعث امر مجدّد ـ مثل زمان موهوم[۲] ـ شود بالذّات باید اجزاء آن مجدّد همیشه ثابت باشند و حرکت و زمان غیر قارالذّات است پس در اینها ثبوت محال است. و از این کلام معلوم می‌شود که از بقای واجب بعضی که زمان موهوم اخذ نموده‌اند غلط است؛ زیرا که آن امر ثابتیست و منشأ انتزاع امر تجدّد نمی‌شود.

و أیضاً اگر انتزاع زمان موهوم از ذات واجب بالفعل[۳] واجب که امر ممتدّ و منتزع است نمایند، پس ذات واجب در ظرف آن امتداد خواهد بود، و البته ذی وضع و قابل اشارهٔ حسّی می‌شود و این کفر است، و زمان اگر جوهر است قدم جواهر لازم می‌آید، و اگر عرض است، عرض قائم به ذات خود بدون موضوع محال است؛ فتدبّر.[٤]

و در شرح صفاهانی[۵] در این متن واقع است که حرکت امر غیر قارالذّات است، و امری که غیر ثابت است مقتضی آن امری که ثابت بالذّات باشد نمی‌شود مگر به سبب امر دیگر که غیرطبیعی باشد، و ملحق به آن طبیعت شود که در این صورت ردّ می‌کند طبیعت جسم را به امر طبیعی خودش، مثل آب بودنش در مکان هوا غیر طبیعی است. پس بودن آن در خارج مکان طبیعی مقتضی /*ب/۱۵٤/ ردّ آب است به مکان طبیعی‌اش به سبب حرکت. و به این نحو بیان نموده مطلب را

---

۱. م ، الف : ـ که واجب الوجود است
۲. م ، الف : ـ مثل زمان موهوم
۳. کذا، نسخه مغشوش است
٤. م ، الف : ـ و ایضاً اگر ... فتدبّر.
۵. الف : صفهانی

شارحِ مرقوم اگر چه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح این متن گفته است ایضاً: «که طبیعت امر ثابت است، و حرکت امر غیر ثابته، پس مستند به طبیعت [الف ـ ۲۰۲] حرکت نمی‌تواند بود، و حصولش به آن نمی‌شود. لیکن آنچه بهشتی شرح نموده اقرب است، بلکه ناچار است اقتران طبیعت در حرکت به امر غیرطبیعی، و محتاج است در ردّ جسم به سوی امر طبیعی به انتقال از آن، یعنی جسم را به سوی آن حالت طبیعی اصلی اگر خواهد کسی ردّ کند محتاج خواهد بود به امر غیرطبیعی، و تدبیر انتقال به سوی آن به این نحو است، پس خواهد بود این انتقال منشأ حصول حالت طبیعی مثل[1] انتقال در أین مثل حجر مرمی[2] به فوق است؛ و امّا در کیف مثل ماء مسخّن؛ و امّا در کمّ مثل ذبول به مرض.

قال: لیردّ الجسم الیه فیقف.[3]

علاّمه گفته نهایتِ مرتبهٔ حرکت طبیعیّه حصول حالت ملایمه طبیعیّه است که فرض کرده‌ایم زوال آن را تا آن که اقتضا نموده طبیعت بهِ واسطهٔ امر مقارن که خروج از حالت طبیعی است[4] حرکت را و ردّ جسم را به سوی آن حالت طبیعیّه بعد از عدمش از آن، نه از جهت هرب[5] از حالت غیرطبیعیّه، بلکه جهت تحصیل حالت طبیعیّه. و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته در این مقام: «لا للهرب عن الحالة غیر

---

۱. م، الف : امثال
۲. مرمی: انداخته شده
۳. کشف المراد / ۲۷۲
۴. م : طبیست
۵. هرب : گریختن

الطبيعيّة، قيل لعدم الاختصاص، و هو ممنوع، اذ كلّ طريق غير طبيعيّة مهروب عنه».

يعنى اين‌كه جسم هرگاه بيرون رود از حال طبيعيّه خود به سبب حركت تحصّل حالت طبيعيّه مى‌كند و طبيعت مى‌خواهد، رجوع كند به حالت طبيعى، نه آن‌كه هرب كند از حالت غيرطبيعيّه.

بعضى گفته‌اند كه وجه اين آن است كه هرب از حال غيرطبيعى مختصّ جانبى نيست، و به هر جانب كه برود ترجيح بلامرجّح است. علاّمه ـ رحمه [اللّه] ـ فرموده كه اين ممنوع است، از جهت آن كه كلّ جهت غيرطبيعى مهروب عنه است مگر حالت طبيعيّه، پس جهت مختصّ حال طبيعى است، و جسم صاحب ميل طبيعى طالب محل طبيعيست نه هارب از غير محلّ طبيعى، و چون لفظ«قيل» در كلام ضعيف ايراد مى‌شود پس در اين مقام منظور اين است كه وجهى كه بعضى گفته‌اند از جهت عدم اختصاص ممكن است كه وجه از براى عدم هرب باشد كه گفته علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح به لفظ: «قيل لعدم الاختصاص» و مقصود اين باشد كه در طريق هرب خصوصيّت نيست؛ پس [ب ـ ٢٠٢] از هر راه كه بگريزد ترجيح بلامرجّح است كه اگر مقصود هرب باشد از همه جهت ممكن است؛ و وجه رجحان نيست در جهت هرب.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته كه اگر اين نحو باشد اختصاص ميل به جانب و طرف محل طبيعى بايد باشد، يعنى اگر هرب علّت آن باشد بايد به جانب محلّ طبيعى ميل كند در هرب، و عدم اين اختصاص ممنوع است از جهت آن كه جميع طرق غير طبيعيّه مهروب عنه

است، پس مختصّ است به طبیعی. و بر هر تقدیر هرگاه حاصل شود امر طبیعی ساکن می‌شود جسم، و معدوم می‌شود حرکت طبیعیّه از جهت زوال شرط که آن عدم حالت غیرطبیعیّه است، و عبارت مهروبهٔ[١] علاّمه بتمامها ازید از ما ذکر این‌است: «غایة الحرکة الطّبیعیّه [انما] هی حصول الحالة الملائمة للطّبیعة[٢] الّتی فرضنا زوالها حتّی اقتضت الطّبیعة الحرکة و ردّ الجسم الیها بعد عدمها عنه، لالِلهرب عن الحالة غیر الطّبیعیة، قیل لعدم الاختصاص و هو ممنوع؛ اذ کلّ طریق غیر طبیعی مهروب عنه» پس به اقرب طریق وجود به حالت طبیعیه می‌ماند.

قال: فلاتکون دوریّة.[٣]

این نتیجه ما تقدّم است، یعنی حرکت طبیعیّه حرکت /*الف/١٥٥/ دوریّه نیست، از جهت آن که حرکت طبیعیه استرداد حالت طبیعیّه خود می‌کند بعد از زوالش، و حرکت دوریّه طلب می‌کند عین چیزی راکه از آن هرب کرده و گریخته است، پس طبیعی نخواهد بود؛ و این ظاهر است. و اگر محل طبیعی آن می‌داشت به هر جاکه طبیعی آن بود وقتی که می‌رسید بایست نگذرد.

و بدان این راکه حرکت طبیعیّهٔ مستقیمه مبیّن شد که صادر می‌شود از طبیعت نه بانفراده، بلکه به مشارکت احوال غیر آن طبیعت که زوال از حال طبیعی است، و از برای این احوال درجات متفاوته

---

١. م: ـ مهرویه

٢. مصدر: الطبیعة

٣. کشف المراد / ٢٥٣

هست در قرب و بعد به مكان طبيعی. پس هرگاه حركت كند طبيعت جسم به نقطه معيّنه در جانب[1] طبيعی قبل از رسيدن به آن[2] خواهد بود با حالت مخصوصهٔ غير ملايمه، چون نرسيده به محلّ طبيعی. پس هرگاه برسد جسم به آن نقطه باقی نمی‌ماند آن حالت، بلكه حاصل می‌شود حالت ديگر از حصول در حدّ ديگر؛ پس علّت اولی كه تمام شده غير علّت حركت ثانيه است. [الف ـ ۲۰۳] پس گفته نشود كه طبيعت در نصف مسافت مثلاً به سبب علّت حركت اولی كه تمام شده هرب نموده و گريخته است از آنچه طلب نموده بود آن را بالطّبع، چنانچه در حركت دوريّه چنين بود به جهت آن كه علّت در اين جا مختلف است يعنی به[3] حركتی كه طالب است غير حركت امری است كه از آن هرب شده به نحوی كه گفته شد.

قال: و قسريتها مستندة الی قوّة مستفادة قابلة للضّعف.[4]

يعنی حركت قسريه مستند است بر قوّتی در متحرّک كه مستفاد شده از مبدأ خارجی و اين قوّه قابل ضعف است هميشه، تا آن كه مغلوب شود و به حالت طبيعی خود برسد.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته كه حركت قسريّه يا آن است كه می‌باشد با ملازمت آن محرّک كه حركت دهنده است، يا می‌باشد با مفارقت آن. و به اوّل اين كلام اشكالی نيست، و بحث در سر ثانی است؛ و مشهور اين است كه محرّک ، چنانچه افاده می‌كند به مقسور

---

۱. نف : درجت
۲. م ، الف : ـ قبل از ... آن
۳. كذ
۴. كشف المراد / ۲۷۳ : قسريها مستند

حرکتی همچنین افاده می‌کند قوّت فاعله را از برای این حرکت که آن به فعل آرد حرکت را، هرچند که آن قوّت قابل است ضعف را نیز به سبب امور خارجه و ممانعت اصل طبیعت مقاومه، و هرچند ضعیف شود قوّت قسریّه به سبب مصادمات قوی می‌شود طبیعت تا آن که فنا می‌شود آن قوّت قسریّه بالکلّیه.

و ایضا علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که مرا در این افاده اشکالی هست از جهت آن که واحد بالشّخص باقی نمی‌ماند حال ضعفش که آن بعینه اضعف شود[1]، پس قوّت قسریّه هرگاه مرتبهٔ قوّت آن معدوم شود در وقت ضعفش محتاج خواهد بود تجدید آن قوّت به علّتی، مثل افتقار حرکت به محرّک. و اقرب در این جا آن است که از قاسر ثابت است که حاصل می‌شود در متحرّک قسری سه امر حرکت قسریّه محسوسه[2] و میل قسری ـ و این میل قابل شدّت /*ب/١٥٥/ و ضعف است ـ و ایضاً قوّتی که مستفاد می‌شود از قاسر و باقیست آن قوّت و شدید نمی‌شود و ضعیف نمی‌شود و متجدّد می‌شود میل‌های آن مادام که حاصل نشود در هوایی [ب ـ ٢٠٣] که متحرّک است در آن جا صلابت و سختی و انجماد و تصلّبی که مانع از نفوذ[3] در آن هوا باشد، پس در این صورت باطل می‌شود قوّت قسریّه بالکلّیّه.

و در شرح بهشتی واقع است که: «و قسریتها کحرکة الحجر المرمی الی فوق تستند الی قوة محرّکة موجودة فی المتحرک،

---

١. م ، الف : ـ که آن ... شود
٢. م ، الف : محسوسه
٣. ن ، م : نفور

مستفادة من سبب خارجی قابلة للضعف، و ذلک لأنّ المحرّک يفيد المتحرّک قوّة محرّكة الى جهة مخصوصة و تلک القوة باقية الى آخر الحركة لاستحالة كون المعدوم علة للموجود، لكنّها لاتزال تضعف لمصاحبات الهواء المحروق الى أن يصيروا لتضعيف بحيث تقلبها الطبيعية، فحينئذ يتحرّک الجسم الى الأسفل، و قد مرّ تحقيقه فی الميل».

و در شرح تجريد ملاّعلی واقع است كه يعنی: «انّ الحركة القسرية تستند الى قوّة فی المتحرّک مستفادة من مبدأ خارجی و تلک القوّة قابلة للضعف، فلاتزال تضعف بمصادمات الجرم المحروق [بالحركة] الى أن تصير مغلوبة، فتستولی الطبيعة و تعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الاصلی الطبيعی».[1] اين كلام علاّمه - رحمه اللّه - كه گفته ضعيف نمی‌شود، بسيار ضعيف است.[2]

قال: و طبيعی السّكون يستند الى الطّبيعة مطلقاً.[3]

سكون بعضی‌اش طبيعيست مثل استقرار ارض در مركز، و بعضی‌اش قسری است مثل حجر واقف در هوا قسراً، بعضی‌اش ارادی است مثل سكون حيوان به اراده خود در مكانی از امكنه. و فرق است ميان حركت و سكون طبيعی، امّا سكون طبيعی چيزی است كه مطلقاً مستند به طبيعت است به خلاف حركت طبيعيه كه آن مستند به

---

١. شرح التجريد / ٣٠٦

٢. م ، الف : ـ و در شرح بهشتی ... ضعيف است

٣. كشف المراد / ٢٧٤

طبیعت[۱] نمی‌باشد[۲]. امّا[۳] نه مطلقاً، بلکه در وقت مقارنت امر غیرملایمی.

قال: و تعرض البساطة و مقابلها للحرکة خاصّة.[٤]

از حرکات بعضی بسیط است ـ مثل حرکت حجر در جانب سفل ـ و بعضی‌اش مرکّب است ـ مثل حرکت مورچه بر روی آسیا ـ هرگاه این دو حرکت مختلف باشند در مقصد پس بتحقیق که حرکت کلّ واحده از نمله و آسیا اگر چه فی نفسهما بسیطند لیکن نظر به حرکت نمله بالذّات و به اعتبار حصولش در آن محل که متحرّک است بالعرض در آن محل موجب ترکیب است.

بعد از این بدان که اگر احد حرکتین مختلفتین مساوی است مر دیگری را در سرعت و بطؤ حادث می‌شود جهت نمله ثباتی نسبت به امور ثابته و ساکنه، از جهت آن که هر چند می‌رود آسیابان [همان] قدر بر می‌گردد پس گویا که نمله ساکن‌است و متحرّک نیست، و اگر حرکت احدهما زاید باشد حاصل می‌شود حرکت به قدر فضل حرکت احدهما بر دیگری، و این معنی در متحرکیست که بالعرض حرکت کند، از جهت آن که محال است به حرکت جسم واحد بالذّات دو حرکت به یک جانب یا دو جانب.

---

۱. م، الف: ـ است به خلاف ... طبیعت
۲. م، الف: می‌باشد
۳. ن: ـ اما
٤. کشف المراد / ۲۷٤

قال: و لا يعلّل الجنس و لاأنواعه بما يقتضى الدّور.[۱]

ملاّعلی گفته که اختلاف کرده‌اند متکلّمون که حصول [الف ـ ۲۰٤] دو حیّز که جنس انواع اربعه است آیا معلّل است به غیر اعتماد یا نه؟ ابوهاشم گفته، و ابوالحسین و باقی متکلّمین نفی نموده‌اند، و توهّم نموده‌اند طایفه[ای] به وجود معنی مذکور که معلّل بودن به غیر اعتماد است.[۲] و اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به ابطال این توهّم به قول مصنّف که گفته: «و لا یعلّل الجنس»، یعنی حصول در حیّز و انواع آن که حرکت و سکون باشد معلّل نمی‌شود به چیزی که مقتضی دور شود که آن نیز[۳] بودن است در حیّز /*الف/۱۵٦/ جهت آن که بودن نزد ایشان معلّل است به بودنی که آن حصول جوهر است در حیّز.[٤]

پس حاصل کلام چنین شد که اگر معلّل شود آن حصول در حیّز و انواعش به این نحو از کون که حصول در حیّز است دور لازم می‌آید.

علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ گفته که آنچه به خاطر ما می‌رسد در تفسیر این کلام این است که این ردّ به ابی‌هاشم است از جهت آن که گفته است او که حصول جسم در مکان علّتی دارد و حرکت نیز علّتی دارد، و دلیل بر بطلان مذهب او این است که معنی که علّت حصول جسم است در مکان آیا قبل از حصول است یا نه؟ اگر ثانیست که قبل از حصول نیست موجب دور است، یعنی علّت حصول جسم در حیّز و انواعش کون آن در حیّز می‌شود که همان حصول است، و اگر قبل

۱. کشف المراد / ۲۷٤
۲. م ، الف : که معلل ... است
۳. م ، الف : ـ نیز
٤. شرح التجرید / ۳۰۷

است پس اگر مقتضی اندفاع جسم است به مکان مطلقی پس آن میل است، و این ثابت است که میل علّت می‌شود. و الاّ پس علّت نخواهد بود.

و در شروح دیگر مرقوم است که اختلاف شده نزد متکلّمین که علّت حصول جسم در حیّز که آن حصول جنس اکوان اربعه است که حرکت و سکون و اجتماع و افتراق است، آیا به غیر از میل و اعتماد چیز[1] دیگر می‌تواند بود یا نه؟ مصنّف را مذهب آن است که نمی‌تواند بود، و الاّ مستلزم دور است، از جهت آن‌که کاین‌بودن نزد ایشان معلّل است به کونی که حصول جوهر باشد در حیّز، پس معلل می‌شود حصول جسم در حیّز و انواعش به آن حصول در حیّز و آنچه ماند میل و اعتماد است فقط که آن [ب ـ ۲۰۴] علّت باشد. و مآل همه این شروح واحد است و زیاد از جهت زیادتی تفهّم[2] و تذکّر ایراد شد.

۱. در نسخه م «حیز» نیز خوانده می‌شود
۲. الف: بفهم

[مقولهٔ متی]

مسألهٔ سادسه

در متی است که نسبت به زمان باشد

قال: الخامس المتی و هو النّسبة الی الزّمان أو طرفه.[1]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ از مقوله أین شروع نمود در بحث به متی، و آن نسبت شیء است به زمان یا طرف زمان به حصول امری در آن زمان و ظرف آن، از جهت آن که آنچه در زمان می‌باشد در ظرف آن نیز می‌باشد. و این حصول یا حقیقیست ـ و آن حقیقی چیزی است که از بودن در آن زیاد نمی‌تواند بود از متی[2] چیزی[3] مثل صیام و در نهار ـ یا آن که غیر حقیقی است، مثل صلوة در نهار که روز زاید است از قدر نماز کردن.

و فرق میان متی[4] حقیقی و أین حقیقی در نسبت أین است که در متی[5] واحد شریکند کثیری به خلاف أین حقیقی.

قال: و الزّمان مقدار الحرکة من حیث التقدّم و التّأخر العارضین لها باعتبار /*ب/١٥٦/ آخر.[6]

یعنی آن که چون زمان مقدار حرکت است پس بدان که حرکت را عارض می‌شود دو نوع امر، تقدّم و تأخّر! و تقدیر کرده می‌شود به

---

١. *کشف المراد* / ٢٧٥
٢. م ، الف : ـ از متی
٣. ن : حیزی
٤. کذا
٥. کذا
٦. *کشف المراد* / ٢٧٥

اعتبار این هر دو. پس بتحقیق که لابدّ است این حرکت را از مسافت که زیاد و کم شود حرکت به سبب آن، و ناچار است از زمانی نیز به این طریق که زیاد شود حرکت به سبب زیادتی زمان، و کم شود به سبب کمی آن، و عارض می‌شود مر حرکت را تقدّم و تأخّر به حسب اجزایش که در اجزاء مقدّم و مؤخّر مسافت معتبر می‌شود، از جهت آن که اجزاء مقدّمه از حرکت که در جزء مقدّم از مسافت است[1] مقدّم است از اجزایی[2] که در متأخّر از مسافت است.

و همچنین حرکت واقعه در جزء متقدّم از زمانْ مقدّم است از واقعه در جزءِ متأخّر از زمان. لیکن فرق میان متقدّم از مسافت و متأخّر با[3] اجزاء زمان و حرکت این است که اجزاء مسافت با هم جمع می‌شوند به خلاف اجزاء حرکت و زمان، و حاصل [الف - ۲۰۵] می‌شود از جهت حرکت عدد به دو اعتبار که آن مسافت و زمان باشد، پس حرکت به سبب زمان و مسافت معدود می‌شود، و زمان مقدار حرکت است، و عدد آن حرکت از جهت تقدّم و تأخّری است که عارض حرکت می‌شوند به اعتبار تقدّم و تأخّر مسافت، نه به اعتبار تقدّم و تأخّر زمان، و الاّ لازم می‌آید دور که زمان را زمانی باشدکه محتاج الیه باشد.

و شیخ در *شفا* گفته: «الزّمان عدد الحرکة اذا انفصلت الی متقدّم و متأخّر لابالزّمان، بل فی المسافة، و الاّ لکان البیان تحدیداً بالدّور»[4]. و تصریح نموده‌اند که زمان تقدّم و تأخّر ندارد خود به حسب اتصال و

---

۱. م : است از مسافت
۲. م : جزائی
۳. م : بان
٤. شفاء ، فن سماع طبیعی / ۱۵۷

عدم تجزّی، و توّهم این معنی در آن به قوّت واهمه است؛ چنانچه در شرح بهشتی واقع شده در این متن: «الزّمان لیس له ماهیة غیر الاتصال و[1] الانقضاء و التجدد، و ذلک الاتصال لایتجزّی الاّ فی الوهم، فلیس له اجزاء بالفعل، و لیس فیه تقدّم و لاتأخّر قبل التجزیة،، ثمّ اذا فرض له اجزاء فالتقدّم و التّأخّر یعرضان للأجزاء و[2] تصیر الأجزاء بسببها متقدّمة و متأخّرة، بل تصوّر عدم الاستقرار الّذی هو حقیقة الزّمان یستلزم تصوّر تقدّم و تأخّر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لالشی آخر؛ و هذا معنی لحوق التقدّم و التّأخّر الذّاتیین به، یعنی بالزّمان».

و حاصل مدّعای متن این است که زمان مقدار حرکت است از جهت تقدّم و تأخّری که عارض حرکت می‌شوند نه به سبب زمان، بلکه به سبب مسافت که آن مسافت سبب وجود توهّم تقدّم و تأخّر زمان می‌شود، و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که به اعتبار آخر گفته: یعنی به اعتبار آخری که مغایر اعتبار زمان باشد، و تحقیق این در مبحث [م]تقدّم گذشت.

و حاج محمود در شرح خود گفته معنی عبارت: «بل باعتبار آخر» را به این نحو که: «هو أنّ بعضاً منه مقدّم علی البعض[3] الآخر منه» پس در آن شرح تقدّم و تأخّر زمان را [ب ـ ٢٠٥] به اعتبار این دانسته که بعضی از زمان بالذّات مقدّمند بر بعضی و به این اعتبار مقدار حرکت است، و به این تقدّم و تأخّر مقدّم و مؤخّر حرکت می‌شود نه به اعتبار آن که بعضی از حرکت منطبق بر بعضی از مسافت می‌شود و

١. م ، الف : غیر اتصال
٢. م : ـ و
٣. ن ، م : البغض

بعضی منطبق به بعض دیگر، و به این عبارت نفی این نموده که گفته: «لا باعتبار أنّ بعضاً من الحرکة ینطبق علی بعض من المسافة»، و اختلاف در این حمل با سابق ظاهر است.

و در شرح اصفهانی[1] در این متن واقع است که: «و یکون للحرکة مقدار بحسب التقدّم و التأخّر العارضین لها باعتبار آخر غیر اعتبار عروضها للمسافة، و لها مقدار آخر من جهة المسافة؛ فانّ الحرکة تزید بزیادة المسافة و تنقص بنقصانها، فالزّمان مقدار الحرکة من حیث التقدّم و التّأخّر العارضین لها باعتبار أنّهما لا یجتمعان فی الوجود». و این عدم اجتماع مقدّم و مؤخّر حرکت اعتباری است که گفته بود: «باعتبار آخر غیر اعتبار عروضهما للمسافة».

و ایضاً حاج محمود در شرح این متن /*الف/١٥٧/ گفته که: اختلاف نموده‌اند عقلا در حقیقت زمان، امّا متکلّمین گفته‌اند که زمان در خارج موجود نیست، از جهت آن که ماضی و مستقبل غیر موجودند و حال اگر فرضاً موجود غیر منقسم باشد، پس زمان مرکب از آنات غیرمنقسمه خواهد بود، و مستلزم جزء می‌شود به اعتبار انطباق آن[2] بر مسافت. و اگر منقسم باشد پس حال غیر قار الذّات خواهد بود، و حال نخواهد بود؛ و این باطل است قطعاً.

و بعضی گفته‌اند که زمان موجود است در ماضی و مستقبل، و آنچه گفته شده که این هر دو معدومند در جواب می‌گویند که این هر دو در حال معدومند امّا ماضی[3] در ماضی و مستقبل در مستقبل

---

١. م: +که
٢. م: ـ آن
٣. م: ما

موجود است. این است مجملی از آن و مفصّلش در موضع خود در بیان احوال زمان در این کتاب مبیّن شده است.

قال: و انّما تعرض المقولة بالذّات للمتغيّرات، [و] بالعرض لمعروضها.[١]

یعنی این مقوله که متی است عارض می‌شود بالذّات از برای [الف ـ ٢٠٦] متغیّرات فقط ـ مثل حرکات ـ و عارض غیر متغیّرات می‌شود بالعرض، و به واسطهٔ متغیّرات از جهت آن که غیر متغیّر را این متی عارض نمی‌شود مگر به سبب حال متغیّری که در آن باشد، مثل[٢] اجسام که حرکت عارض آنها می‌شود و به سبب[٣] حرکت متی عارض جسم می‌گردد.

و در شرح حاج محمود در طیّ بیان این متن واقع شده عبارتی چند که مفاد آنها این است که ما می‌دانیم بدیهةً که از برای هر حرکتی تقدّم و تأخّری هست اگر چه فلک و حرکت آن موجود نباشد، از جهت عدم توقّف حرکت جسمی به حرکت جسم دیگر، و این ثابت است که وصول به آن مکان خاصّی تدریجی می‌باشد نه دفعی، و این معنی حقیقی غیر وهمی است، و اگر فرضاً فلک معدوم شود و باز موجود شود و باز معدوم شود این مراتب عدم و وجود معلوم می‌شود به ترتیب موقوم، پس این تقدّم و تأخّر را لزومی با فلک نیست. و این است معنی زمان نزد بعضی.

و می‌گویند که با متغیّرات است تحدید و تعیین مقدار آن تقدّم، و

---

١. کشف المراد / ٢٧٥

٢. ن: + تعلق وجود و نظری

٣. ن: + و این امور و

در این وقت آن را زمان می‌گویند، و بدون این تقدیر و استخراج کمیت آن نسبت به جسمانیات دهرش می‌گویند، چنانچه نسبت [به] نیّرین که شمس و قمر باشد نیز دهرش می‌گویند، و نسبت به ثوابت و عقول و مجرّدات غیر متغیّره سرمدش می‌گویند. پس کون چیزی در زمان نیست مگر به اعتبار تغیّر حقیقةً یا تقدیراً، مثل سکون جسم در یک ساعت که به این معنی متصوّر است نزد عقل ناظرین که اگر حرکت می‌نمود به قدر یک ساعت می‌شد، امّا امور غیر متغیّره نسبتش به زمان نسبت حصول با زمان است.

و مخفی نماناد که فرقست میان حصول حرکت با زمان، و حصول سماء با زمان، و همچنین حصول سماء با ارض در اول نسبت زمان است، و ثانی نسبت دهر است، و ثالث نسبت سرمد است به نحوی که گذشت که نسبت متغیّر به متغیّر زمان است، و نسبت متغیّر به ثابت دهر است، و نسبت ثابت به ثابت سرمد است.

و میر سیّد شریف در حاشیهٔ شرح اصفهانی در آنچه که[1] وارد نموده شده[2] است در باب زمان که اگر زمان حادث باشد عدمش مقدّم خواهد بود بر وجودش به نحوی که با هم جمع نشوند، پس لازم می‌آید که پیش از زمان زمان موجود باشد، گفته است که: «اُجیب بأنّ سبق عدمه علی وجوده انّما یلزم اذا کان الزمان معدوماً ثمّ یوجد، و أمّا اذا لم یوجد أصلاً کما هو مذهبنا من أنّ الزمان أمر موهوم فلا. و أیضاً لانسلّم أنّ ذلک السبق یستدعی کون السابق مقارناً بالزمان لیلزم

---

۱. م: ـ در آنچه

۲. ن: ـ شده

ذلک الخلف، و الیه أشار فی المتن بقوله: و القبلیة لاتستدعی الزمان». و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ قبل از این عبارت که پیش از فصل رابع در جواهر مجرّده است گفته: «و الحدوث اختص بوقته اذلا وقت قبله»[۱]

قال: و لایفتقر وجود معروضها و عدمه الیه.[۲]

علاّمه ـ رحمه‌اللّه ـ گفته که آنچه ما از این متن فهمیده‌ایم دو امر است:

یکی: آن که وجود معروض این[۳] متغیّرات و عدمشان محتاج به زمان نیستند، از جهت آن که این متی[٤] زمان متأخّر است از اصل تغیّرات متجدّده، از جهت آن که زمان مقدار تغیّرات است که صفتند و متأخّرند از متغیّرات که معروضند در زمان، مثل تأخّر صفت از موصوف. پس اگر محتاج باشد وجود معروض و عدم آن به زمان لازم می‌آید دور، از جهت آن که محقّق زمان بعد از حرکت فلک و تغیّرات است که آنها لابدّ بعد از متغیّراتند که موصوفند. و اگر زمان مقدّم باشد دور و تقدّم شیء بر نفس به چند مرتبه لازم است.

ثانی: آن است که نسبت این مقوله عارض است مر[۵] منتسبین را که یکی زمان است و یکی دیگر امور متغیّره که این هر دو دو طرف نسبتند، و این هر دو منتسبینند، پس زمان معروض این نسبت است، مثل سعادت امروز. و وجود این معروض و عدمش محتاج به زمان

---

۱. م : ـ و در شرح حاج ... قبله . ر . ک : *تجرید الاعتقاد* / ۱٥٤
۲. *کشف المراد* / ۲۷٦
۳. م ، الف : ـ این
٤. م ، الف : ـ متی
۵. م : ـ مر

نیستند، و الّا لازم [آید] تسلسل، یعنی جهت /*ب/۱۵۷/ زمان زمانی خواهد بود[1] همچنین.

قال: و الطّرف کالنقطة و عدمه فی الزّمان لاعلی التّدریج.[2]

بدان که این کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ جواب سؤال مقدّر است! گویا کسی گفته که آن طرف زمان جزء زمان[3] است، چنانچه مذهب بعضی آن است که زمان مرکّب از آنات متتالیه است و صاحب اجزا است. پس آن جزء از زمان خواهد بود؛ زیرا که بدون جزئیت آن به نحو عروض خواهد بود و[4] عروض آن به طرف زمان مثل نقطه به طرف خط وقتی می‌شود که زمان امر متّصل غیر مرکّب از آنات باشد.

پس بدان که عدم آن [ب ـ ۲۰۶] طرف که آن فرض شده[5] یا به تدریج است یا دفعی است؛ و اوّل باطل است، و الّا آن زمانی خواهد بود از جهت آن که هر چه عدمش به تدریج است، وجودش نیز به تدریج است و هرگاه عدمش آنی باشد متّصل خواهد بود که دو آن خواهد بود این آن عدم با آن[6] وجودش، پس جزء از زمان خواهد بود و این تتالی آنین و موجب عدم اتّصال زمان است.

الحال مصنّف ـ رحمه اللّه ـ جواب گفته از[7] حقیقت حال به اختیار قسم ثالثی که نه دفعةً باشد، و نه به تدریج عدم آن، بلکه

---

۱. م، ن: + و

۲. کشف المراد / ۲۷۶

۳. م: ـ جزء زمان

۴. ن، الف: ... بود و

۵. ن، الف: ـ که آن فرض شده

۶. م: بان

۷. ن: ـ از

عدمش در جميع زمان بعدش باشد؛ نه به اين معنى كه عدم آن امر متصل منطبق بر زمان باشد كه ممكن نباشد وجودش مگر در زمان، بلكه معنى‌اش اين است كه آنى نيست كه[1] عدمش در آن نباشد، مثل نقطه كه طرف خطّ است، و نيست موجود در خطّ؛ پس صادق است كه نقطه معدوم است در نفس خطّ، و نمى توان گفت معدوم است در طرف خطّ.

و حاج محمود در شرح خود گفته: «الطّرف كالنّقطة الّتى هى طرف الخط الخارجة هى عنه، فكما أنّ النّقطة خارجة عن الخطّ و لايلزم من وجوده فيه وجود امر غير منقسم فى المقدار، كذلك الآن خارج عن الزّمان، و لايلزم من وجود الآن فى الزّمان أن يكون جزءاً منه».

و شارح محقّق علاّمه ـ اعلى اللّه مقامه ـ و غيره شرح اين كلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ كرده‌اند به اين نحو كه بيان همهٔ آنها اين است كه[2] طرف يعنى آنْ كه طرف زمان است و حدّ مشترک ميان ماضى و مستقبل است جزء از طرفين نيست كه جزء زمان باشد، و الاّ ممكن نبود قسمت زمان به دو قسم كه بگوييم از غدات[3] گرفته تا آن، و از آن تا عشا[4]، و در صورت جزء بودن اين قسمت صحيح نيست بلكه آن ثالث مى‌شود،[5] و اين آن وجودش نزد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به حسب فرض است به قرينه، و موافق اين كه مصنّف ـ رحمه اللّه ـ اختيار

---

۱. م ، الف : ـ آنى نيست كه
۲. ن : ـ بيان همه آنها اين است كه
۳. غدات : صبح
۴. عشا : شب
۵. ن ، م : ـ بلكه آن يافت مى‌شود

نموده نفی جزء لایتجزّی را، پس[1] مثل وجود نقطه است در خطّ و عدمش در جمیع زمانیست که بعد از آن باشد بر تدریج. و این معنی از این جهت است که عدم چیزی گاهی می‌باشد در آن مثل عدم اجسام و غیر اجسام از اعراض قارّه، و گاهی می‌باشد در زمان، و این به دو قسم می‌باشد:

اوّل [الف ـ ٢٠٧]: آن که عدم به تدریج باشد، مثل عدم حرکت که مثل وجودش به تدریج است.

و دویم: آن که به تدریج نباشد، مثل عدم مماسّه، یعنی تماس و مثل عدم آن. به این معنی که یافت نمی‌شود در زمان بعد از آن آنی و زمانی مگر آن که عدم آن در جمیع آن باشد. پس این /*الف/١٥٨/ آن طرف زمان است و عدمش در جمیع زمان است، و محذوری در این نیست، و این قسم واسط میان تدریجی و دفعی است. و تحقیق این در شرح ملاّعلی مرقوم است[2] مفصّلاً.

قال: و حدوث العالم یستلزم حدوثه.[3]

در سابق مبیّن شده که عالم حادث است و زمان از جملهٔ عالم است، پس هرگاه عالم حادث باشد زمان حادث خواهد بود بالضّرورة. و اوایل از اهل حکمت نزاع نموده‌اند در حدوث عالم و این کلام. و جوابش گذشت. و در شرح حاج محمود جهت این متن واقع است:

---

١. ن: ـ را پس

٢. شرح *التجرید* / ٣٠٨

٣. کشف *المراد* / ٢٧٦

«أى حدوث الزّمان، لأنّه مقدار حركة لايمكن أن يوجد الّا فى جسم، فقد تعيّن أنّ كلّ فرد منه حادث، فكذا ما[1] يتوقّف وجوده عليه».

---

١. الف: ـ ما

[مقولهٔ وضع]

مسألهٔ سابعه

در وضع است

قال: السّابع، الوضع و هو هيئة يعرض للجسم باعتبار نسبتين.[1]

وضع از جملهٔ اعراض نسبيّه است. بدان اين را كه لفظ وضع گفته می‌شود بر سه معنی به اشتراک:

اوّل: بودن چيزی به نحوی كه مشار اليه به حسّ تواند شد كه اين جاست يا آن جا است، و نقطه ذات وضع است به اين اعتبار نه وحدت.

و دويم: هيئتيست كه عارض جسم می‌شود به سبب نسبت بعض اجزاء جسم به بعضی.

و ثالث: هيئت عارضه جسم است به سبب نسبت اجزاء جسم بعضی‌اش به بعضی و به سبب نسبت اجزاء جسم به امور خارجه آن نيز. و اين مراد است از اين مقوله در اين جا، مثل قيام كه محتاج است به حصول نسبت اجزا به هم، و نسبت اجزا به امور خارجه، نحو بودن سر شخص قائم به جانب فوق و رِجل آن به تحت، و الّا پس عكس اين اگر قيام می يافت اين نظم مستقيم انسان سرنگون می شد. و به اين اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ كه گفته: «باعتبار نسبتين»، يعنی به اعتبار نسبت اعضا و اجزا بعضی اش به بعضی اش و به اعتبار نسبت [ب ـ ۲۰۷]

۱. كشف المراد / ۲۷۶ : تعرض

اعضا به امور خارجه.

قال: و فيه تضاد و شدّة و ضعف.[1]

گاهی واقع می‌شود در وضع تضادّ، مثل قیام و عکس قیام که هر دو، دو هیئت وجودیّه‌اند که میان ایشان غایت خلاف است و متعاقبند در موضوع واحد، پس متضاداناند، و گاهی واقع می‌شود در این وضع شدّت و ضعف از جهت آن که انتصاب و انعکاس قابل شدّت و ضعف است.

۱. کشف *المراد* / ۲۷۷

[مقولهٔ مِلک]

مسألهٔ ثامنه

در مِلك است

قال: السّابع الملک و هو نسبته التّملک.

گفته است ابوعلی که مقوله ملک را من تحصیل ننموده‌ام تا حال، و نزدیک است که عبارت از نسبت جسم باشد به حوالی /*ب/۱۵۸/ خودش یا به بعض اجزایش، مثل تسلّح ـ یعنی سلاح جنگ پوشیدن ـ و امثال آن[۱] و تختّم[۲].

پس بعضی را این مقوله ذاتیست که مثل نسبت هره[۳] که در پوست و مویش[٤] باشد. و در بعضی عرضی است، مثل بدن انسان و قمیص آن. و امّا مصنّف را زعم این است که تحصیل این مقوله نموده، و گفته است که عبارت است از نسبت تملّک مالک به مملوک خود[٥] و گفته است که چون این مقوله به متقدّمین این فنّ مخفی بوده تعبیر نموده‌اند از آن به عبارات مختلفه مثل جده و ملک.

---

۱. م ، الف : ـ یعنی سلاح ... آن

۲. تختّم : انگشتر به دست کردن

۳. هره : گربه

٤. نسخه‌ها : موش

٥. م ، الف : ـ مالک به مملوک خود

[مقولهٔ فعل و انفعال]

مسألهٔ تاسعه

در مقولتین فعل و انفعال است

قال: الثّامن و التّاسع أن یفعل و أن ینفعل.[1]

این دو مقوله را اوایل گفته‌اند که ثابتند هر دو عیناً، و این هر دو عبارتند از تأثیر چیزی در غیرش و تأثر از غیرش به تدریج، و این هر دو باقیست مادام که تأثیر و تأثّر موجودند، و هرگاه تأثیر و تأثّر منقطع شوند، بعضی آن را فعل و انفعال گفته‌اند نه[2] «ان یفعل» و «ان ینفعل»، از جهت آن که جسم تا در سوختن است می‌گویند صاحب احتراق است و می‌سوزد، و هرگاه تمام شد سوختن آن می‌گویند این اصل احتراق است و سوخته است که اطلاق لفظ مصدر[3] می‌کنند یعنی فعل و انفعال. و ملاّعلی در شرح خود ایراد نموده که: قال «الشّیخ انّما [الف ـ ۲۰۸] أوثر لفظ أن یفعل و أن ینفعل علی الفعل و الانفعال، لأنّهما قد یقالان للحاصل بعد «انقطاع الحرکة»[4].

و ایضاً در *شرح حکمة العین* ایراد شده که لفظ ان یفعل و ان ینفعل در این دو مقوله اختیار نموده‌اند، از جهت آن که فعل اطلاق می‌شود بر مؤثر بعد از انقطاع تأثیرش، وانفعال گفته می‌شود بر متأثّر بعد از انقطاع تأثّرش به خلاف أن یفعل و أن ینفعل که اطلاق نمی‌شود بر

---

۱. *کشف المراد* / ۲۷۸

۲. الف : ـ نه

۳. م : ـ مصدر

۴. *شرح التجرید* / ۳۰۹

مؤثّر و متأثّر مگر در حال تأثیر و تأثّر[1].

قال: و الحقّ ثبوتهما ذهناً و الاّ [لزم] تسلسل.[2]

یعنی حقّ این است که أن یفعل و أن ینفعل ثابت در ذهنند نه در خارج، و الّا مستلزم تسلسل است. مصنّف ـ رحمه اللّه ـ مذهب نموده موافق رأی متکلّمون و مخالفت با اوایل نموده در این، و گردانیده این دو مقوله را دو امر ذهنی که ثبوت عینی نیست جهت ایشان، و الاّ لازم می آید تسلسل.

و وجه لزوم این است که: ثبوت این هر دو یعنی أن یفعل و أن ینفعل مستدعی علّت مؤثّره[3] است در این هر دو، یعنی أن یفعل و أن ینفعل اگر در خارج باشند فاعلی باید باشد که مؤثّر در این هر دو باشد، چون فعلیست این هر دو که از فاعل صادر شده که از برای علّت نسبت تأثیر است در این هر دو، از برای این هر دو نسبت تأثّر است، و این معنی مستدعی ثبوت دو نسبت آخرین است، و همچنین الی غیر النّهایه؛ از جهت آن که در هر یک از آن یفعل و أن /*الف/۱۵۹/ ینفعل فعل و انفعالی خواهد بود و نیز در آن هم چنین خواهد بود متسلسلاً.

در جواب بعضی گفته‌اند که: تأثیر و تأثّر با فعل و انفعال است، و در این جا این معنی مسلّم نیست که متحقّق شود، فتدبّر!

و در بعضی شروح واقع است که فعل و انفعال تدریجی شرط

---

۱. شرح *حکمة العین* / ۲۶۴

۲. *کشف المراد* / ۲۷۸

۳. م : مؤثر

است که باشد مثل سخونت ماء که به تدریج است، پس ممکن است این جا گفته شود که در تأثیر و تأثّر منتهی می شود به امر [ب - ۲۰۸] غیر تدریجی، مثل ابداعیات و دفعیات که این معنی تدریج در آن جا

٤ نیست.

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries

International Center for Dialogue among Civilizations

University of Tehran

Publications

of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(1)

under the supervision of

Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries

Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2002

'Ilâqat al-Tajrîd

(A persian Commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)

by

Muḥammad Ashraf 'Alawî Amilî

vol. I

Edited with intruduction and notes

by

Hâmed Nâjî Isfahânî

Tehran 2002

'Ilâqat al-Tajrîd

(A persian Commentary on
Tajrîd al-I'tiqâd)

by

Muhammad Ashraf 'Alawî Amilî

vol. I

Edited with intruduction and notes
by
Hâmed Nâjî Isfahânî

Tehran 2002